كتاب شرح الاشارات للنصير الطوسي في الحكمة الفلسفية 19

المسمى حل مشكلات الاشارات للطوسي نصير الدين

قد وقف هذه النسخة الشريفة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان أدام الله تعالى نعمه
وقفاً صحيحاً شرعياً لمن طالع ونظر وتأمل وتعلم واستكمل
حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين عفي عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده
والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته على المصطفين
من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده **وبعد** فكما ان اكمل
المعارف واجلها شأنا واصدق العلوم واوثقها بنيانا هو المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما ينتسب الى الحقيقة واليقين من جملتها
واولاها بان توقف الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان الموجودات
المترتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة
المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستعد
باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم
بالتأسيس والتمهيد كذلك المتأخرون الخائضون فيها صاروا احق من قبلهم
بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله
سعيه كان من المتأخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب
الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير
الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه

وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون
بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات
يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات
رايعة لكمالات شايقة قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه
واستقصر الاماني الواهية دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه
الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب
الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في
تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نهج طريقة الاقتفاء
وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد
على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك
المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارح
ان يبذل النصرة لما قد التزم شرحه بقدر الاستطاعة وان يذب عما قد تكفل
ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين
غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح
فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف
متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ولقد
سألني بعض اجلة الخلان من الاجلة الخلصان وهو المجلس الارفع زين
الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه
الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان احرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة

واورد ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور
ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من
المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب
المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض
ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح والتقى ما يتوجه
منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي
بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها
بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها تحاميا عن الاطناب المؤدي الى الاسهاب
وفي نيتي ان شاء الله تعالى ان اوشح بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه
وارجو ان يغفر لي ربي خطيآتي ويعذرني من عثر على هفواتي فاني للخطايا المعترف
وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق **صدر الكتاب**
قال الشيخ رحمه الله **احمد الله** على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه
والهام الحق بتحقيقه **افاد الفاضل** الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل
على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية
بين حدي النقصان والكمال **اما النظرية** فلان جودة الترقي من العقل
الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل
بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا تكون
الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل
الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا تتأتى الا بهدايته

تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود
اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه فان جميع
ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا تفعل في النفس الا اعدادا ما لقبول
ذلك الفيض من مفيضه **واما العملية** فلان تهذيب الظاهر باستعمال
الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما تكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن
من الملكات الردية تكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية تكون بالهامه
واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه
وكده وبتوفيق الله اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب
ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهدايته تعالى الى
الطريق السوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات
الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حالة
من الاحوال الثلثة ان لله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه
الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله وفي الحالة الثانية
قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف اراؤه بحسب استكماله
قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله
تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بافتتاح
كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على
ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك فيسأله ما يرجوه من الهداية
والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه **قوله** وان يصلي

على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصاً على محمد وآله **ايها الحريص**
على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولاً وجملاً
من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها **اقول**
الفروع للاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل
لجملته كالاجزاء لكلها مثاله نخل والمشذب للنخيرة فالفروع غير موجودة في الاصل
بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكوراً معها بالفعل
واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع
فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل اظهر او بان لك فروعها **قوله ومبتد**
من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله **اقول الابتداء** بالمنطق
واجب لكونه آلة في تعلم ساير العلوم **واما** الطبيعة فهي المبدأ الاول لحركة
ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم
المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب
الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما تكون قبلها في نفس الامر قبلية
بالذات والعلية وبالشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا
ندرك المحسوسات بحواسنا اولاً ثم المعقولات بعقولنا ثانياً ولذلك قدم المعلم
الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجراها
من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة للاول الاعتبارين وعلم ما بعدها
لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره
من العلوم وذلك لكونه مشتملاً على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي

اقدم من العلم بما له المبادي وانما عني الشيخ بقوله وما قبله هذا القدر لا الذي
سبق لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى
علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار
الاول لقال وما قبلها **وما ذكره الفاضل** الشارح من كون الالهي
متاخراً عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول
وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات صار الالهي منعقداً ما في كتابه هذا بالو جوه
ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت
الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في
ساير الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المسايل وخلط احد العلمين بالاخر
حسب ما اقتضيه السيامة التي اختارها **النهج الاول** في غرض المنطق
اقول قوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق
لا ان النهج فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون عند الانسان **اقول** جمع فيه
فايدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه
ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها
على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان **قوله** آلة
قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره **اقول هذا رسم** للمنطق
وقد تختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط
ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيساً الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر
مثلاً يرسم الكوز بانه وعاء صغير او خزف في كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه

آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات
والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه
في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما
تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار
والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة
متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب
مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض
التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة
فهو علم بمعلوم خاصة ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات
الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول
فالقول بانه آلة العلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة
لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم تكون آلة لغيرها كالنحو
للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو انه
لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق
آخر يخل به وذلك لتخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق
يشتمل اكثره على اصطلاحات ينبه عليها واوليات تذكر ويعد لغيرها ونظريات
ليس من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى
المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون
ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج البتة واما قوله

آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه
والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام
جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع
الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما
قال تعصم مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله
عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك
يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكان
ما له سبب قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك
لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط
من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات
واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص
من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب
مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية
اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء
من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا
منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي
يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئه
جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس على ما سياتي
ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني

المذكورة **قوله ما يكون** عند اجماع الانسان **يعني به** الحركة الاولى المبتدا
بها من المبادي الى المطالب والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب
جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله ان ينتقل** عن امور
حاضرة في ذهنه **يعني به** الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب
وهذه الحركة وحدها من غير ان تسبقها الاولى فلا تتفق لانها تكون حركة نحو
غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات
من كتاب القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي هي
اشهر **والفاضل** الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر اولا وفي تفسير قوله
ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال
ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى
ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا
لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه
وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون
ونحوها قد تكون مبادي ايضا **وانما قال** عن امور ولم يقل عن امر واحد لان
المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما تكون فوق واحد وهي
اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين **قوله متصورة** او
مصدق بها **فالمتصور** هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا
له وهما يقتسمان جميع ما يحضر الذهن **قوله تصديقا** علميا او ظنيا او وضعيا وتسليما
اقول الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الاخر
يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله
وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع
المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون
الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت فاما
ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا
يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويجتمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات
وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب
وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن
الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم
ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان
لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى
مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طايفة والى خاص يسلمه شخص
اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم
ويبنى عليه المسايل ومنه ما يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقد
ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول
به القايل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان
جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم
واحد تسليميا باعتبار ووضعيا باعتبار اخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس الى
والى السايل وقد يتعرى التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلما

او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق
الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل راي يقول به قائل او يفرضه فارض
وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره **وما ذهب** اليه الفاضل الشارح
في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد
ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي
علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبدا البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة
والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق
الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها **وانما** اتى الشيخ بحرف العناد في قوله
علميا او ظنيا او وضعيا لتباين العلم والظن بالذات وتباينهما للوضع والتسليم
بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله وضعيا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد
وقول الفاضل الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على
الجدل في النفع قادح في قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين
من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف **وانما** قسم الشيخ
التصديق باقسام ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعي
ليس بالقياس الى شي ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب
الصناعات المذكورة **واما** التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم
مثلا الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل وغيرهما انقساما عرضيا وبالقياس
الى شي فان الذاتي لشي قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير
برهانية البتة **وتعليل** الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة

والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان التصور
بالحد الحقيقي كالتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشا غلطه هذا من رايه الذي
ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان تكتسب **قوله** الى امور غير حاضرة
فيه **اقول يعني** ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل
لا يستحصل **فان قيل** انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي
والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك وبم يعرف انها هي المطالب
ان لم تكن معلومة اصلا **اجيب** بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر
من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي
حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب آخرا والسبب في ذلك اختلاف
مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم
بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم لحدود مطلوب
الحكم عليها **قوله وهذا** الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة
اقول يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي
لكل مطلوب انما تكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شي واحد
الا بعد مصيرها علة واحدة لذلك الشي لان المعلول الواحد له علة واحدة
والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه
ما فالمبادي تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع
لا يخلو من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن
ان يعرض لجميع الاجزاء صورة اوجبها الترتيب يقال لها واحد وهي الهيئة وهي

مناخرة بالذات عن الترتيب كما هو متأخر عن التأليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال
من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون
للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور **قوله**
وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب
اقول صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم
يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها
صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في
الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينها في الكيف والكم
والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات
فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد في البابين
ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور وحدها دون
المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة
لا تنسب الى الصواب والخطاء ما لم يقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب
المطلوب لا تنفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى
بعض واما بقياسها الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات
فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها
من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى **قوله وكثيرا** ما يكون
الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به **اقول اما**
باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لان انتقاله

من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه
شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك
يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء **واما** باعتبار
المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول لا توصف بالصواب وغير الصواب
كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات
والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه
شبيه به المشبهات بالمسلمات **واما** باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان
والشبيه به هو الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه
به المشاغبة فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان **والفاضل**
الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم
انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان
المشاغبة توهم انها جدل **قوله فالمنطق** علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات
من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة **اقول هذا** الى آخر
الاشارة رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي
من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني
الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة لم تكن بينة فلما بان عرفه
بها **وقوله** يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاقوال
يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل
المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة

في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم
ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم
ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب
انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل
الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم
يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات
في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان
وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور
العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية
وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري
مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف
بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان
على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة
من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداهما مما يشتمل على
فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات
ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل
والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة
التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما تبين فيهما اشارة وكل تحقيق يتعلق
بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك التحقيق يحتاج

الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف كل تحقيق اي كل تحصيل
امر ثابت علمي والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من
التاليف لا بان يوجد تاليف من الاشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب
فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين
يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل
يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج
يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن
والمراد ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحتاج الى تعرف المفردات
التي هي مواد الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى
المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها
وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف
بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق
متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة
الاحتياج الى تعرف المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف
قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يقع فيها اي
لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي
معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية
من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث يتنقل
منها الى غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال

المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف التاليف صنفان
اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات
يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع
في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها
ويذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع
والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات الخمسة ويشتمل
عليها النهج السادس اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما للشيء
وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة
والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني دلالتين وضعيتين يختلفان
باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا فبين
اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية
هي التي بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في
المعنى الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة
المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما ادت الاحوال الخاصة بالالفاظ
الى توهم امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض
بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري الى المعاني
لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك يلزم المنطقي ايضا
ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم
اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره

في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معتبر في حال افرادها وتركيبها
واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالتها كدخول السلب على الربط
المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولهما على الجهة ودخول
الجهة عليهما وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط التناقض والمغالطات اللفظية
قوله الا فيما يقل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير
به حال المعنى فانه يلزمه ان ينتبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف
في اللغة العربية على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالتها على ما
حدي القضية ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء
بيانه اشارة ولان المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم
تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل
الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل
البسيط وقسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تتمايز الا
بالملكات ولا تنقسم الا بانقسامها قوله فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا
مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق ينبه على عدم العناد
التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع
التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم
المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون
بحسب الذات والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر
عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل

علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين **ذلك** تصديق يبرهن
عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول
لاوقليدس **قوله** كذلك الشي قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى
ان يعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما **تعريفهما** يحتاج الى مقدمة
هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما تتقوم من الواحد فالنسب التي لبعضها الى
بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلي المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى
الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح
فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد
المنتسبين احدهما ولا شي غيرهما وهي تقتضي تباينها فالنسب المقدارية الشاملة
لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له انه
قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير
ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه والخط المنطق في الطول ما يشارك
خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعاهما وكل منطق في
الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا **فنقول** اذا فرض خطان
متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى
الآخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين
وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واخواتهما مذكورة في المقالة العاشرة
من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يعلم مثل كون
القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها **الزاوية** القائمة هي كل واحد من

الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة
ويسمى الخطان ضلعيها ونسبة الزاوية مع ضلعيها بالقوس ولذلك يسمى
كل خط ثالث يعترض من يتصل بهما وترا بالقياس اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه
يكون قطرا للدائرة التي يحيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة
وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان وهذه
صورته هذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها
القطر اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي
يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة
لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر
وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع
والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول **وانما** قال في التصور
المجهول الى ان يعرف وفي التصديق المجهول الى ان يعلم لان المعرفة والعلم
كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم
او الى الاخير من ادراكين لشي واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار
ولذلك لا يوصف الاله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان
الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار
الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق
لتركبه بالتعلم **قوله** فالسلوك الطبيعي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه
الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة

بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولاً شارحاً فمنه حد ومنه رسم
ونحوه يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والناقص من التصورات الناقصة
والظنون واعلم ان الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد
في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي المعرف
حداً لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات
هي امور داخلة وتدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شيء
هي آثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حداً وبهذه رسماً قوله ونحوه يريد به
ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق
المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء ونحوه القياس تقدير الشيء على
مثال شيء آخر يقال قاس النعل بالنعل والقايس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم
الثابت للكلي والاستقراء تتبع القرى قرية قرية يقال استقريت البلاد اذا
تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزئيات جزئياً جزئياً ليحصل
الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً لانه الحاق جزئي
بجزئي آخر في الحكم قوله ومنهما ما ليس من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى
ذلك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادي
ذلك المطلوب التي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضاً الى ذلك مع الحاصل
المعلوم الا بالفطن للجهة التي لاجلها صار مؤدياً الى المطلوب يريد بالفطن
للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي وحدها
لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم وايضاً

فربما علم الانسان ان البغل لا يحبل وان هذه بغلة ثم يراها عظيمة البطن فظنها
حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس في التصورات ايضاً
فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب لا يريد بذلك
المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية
او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة
هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضاً قوله وفي كيفية
تأديها بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف
مبادي القول الشارح وكيفية تأليفه حداً كان او غيره وان يعرف مبادي
الحجة وكيفية تأليفها قياساً كان او غيره اي في حال مناسبتها والفطن
المذكور وبالجملة هذه تصريح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور
المتقدمة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة
بالاحتياج الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوهما من باقي
كلامه بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولاً قوله
واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة التي منها يأتلف الحد
والقياس وما يجري معهما فلنفتتح الان يريد به ما بين في كتاب ايساغوجي
قوله ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فبدأ بما هو ابعد من
المقصود الاول من المنطق لانحلال المقصود اليه آخر الامر اشارة الى دلالة
اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك
اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط

ثلثة اضلع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه
مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على
انه اسم لمعنى جزءه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ
دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي
لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان
على قابل صنعة الكتابة **دلالة** المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن
والالتزام باشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا
بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه
كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى الاخر **قوله** في
الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة
ذكر له مثالين احدهما للازم لا يحمل على ملزومه والثاني للازم يحمل **وانما**
قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني
لا يلزمه **وذهب** الفاضل الشارح الى ان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم واستدل
عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير متناهية وعلى البين منها
باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصح لان يعول عليه
اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص
يختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة
لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما في ساير المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره
لم تستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات

المحدودات الا بالالتزام كما سيتبين **اشارة** الى المحمول اذا قلنا ان الشكل
محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن
معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان
في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما **هذا البحث** يورد بعد
مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى
ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة
ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل
سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان
في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول
والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به
الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير فقد يمكن
ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك
والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ
ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى
قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به
الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ
ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عن
ما به التغاير كما يقال ان المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به
الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في

نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو
كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة
بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض
فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول

اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون
مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه
مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته
من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى
بل في موضع آخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وحينئذ يكون عبد الله نعتا له
لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول
تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اما اسم او فعل وهو الذي تسميه
المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين
من الازمنة الثلاثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل
قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة
الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل
زيد في او زيد لا لا يدل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار
او لا انسان لان في ولا ادوات ليستا كالاسماء والافعال **قيل** في
التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض
المتأخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة تامة

ثم استدركه بجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى
ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده بجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا
وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو
المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر
وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية
على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم منه ذلك المعنى يقال له
انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ
وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة
اخرى تصلح لان تدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا **فنقول**
اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزئه دلالة
على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة
بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه
دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ
الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل
من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على
شيء اصلا فاذن القسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة لزمن
غير عموم وخصوص ولو تأمل متأمل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظة عبد
من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما
يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول منقولا من نعت

والثاني غير منقول فاما يرجع الى حال الالفاظ ولا يتعلق بهما احوال الاسم

في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد

في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ويرجع الى تتبع

الفاظ الكتاب **فنقول قال** الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة

اصلا زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو

ارادة المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزؤه لا يدل على شيء

آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي

ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المؤلف والمركب على الاصطلاح

الجديد لا فائدة له في هذا العلم **قوله** فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ

تام الدلالة اسم او فعل **اقول** الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال

وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معاني

بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق اولا بفصلين

هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات قائما بنفسه

هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقول لا بنفسه هو الذات

ومعقول لا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه ودال في

غيره والاخر هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان آخران هما

التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخر هو الاسم

والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند

المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولك امشي ايضا فعلا فصول

الفعل ملكات وفصول الحرف والاسم اعدامها والاعدام تعرف بالملكات

من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو بيننا وله حدثهما

بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان

معين من الازمنة الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الحسنة اعني الاربعة

المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين

احدهما كون الفعل معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو

الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعيين وعدمه لا يتعلق

بالفعل نفسه نقضه في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غيره لا بعينه لا الى

غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود

لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول

والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل

على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح ومنها

ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال

وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يعين زمانه

بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين

من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات

لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام

ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ويتعلق بشيء

لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال

الناقصة ما نقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا
كان زيد قائما وهي التي تسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان
الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي تسميه المنطقيون كلمة لا توجد في
لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد يخففه النحاة
فان قولنا قام في قولنا قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على الضمير
في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في
الحال وتسمى قائمة ثم يصرف الى الماضي او المستقبل بادوات لذلك يقترن
بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه
ولا يقتضي وقوعه في زمان يتعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على
معنى في غيره والتاليف الثنائي بين هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان
منها تامان بحسب النحو وهما ما يأتلف من اسمين او اسم وفعل يسند احدهما
الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد **وقول** الشيخ ان القول التام هو الذي
كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن
التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى
القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف
من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب
اليه النحاة احسن لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع
قوله في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة
لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى

غير يقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال
ما يدل عليه في مثلها كقولنا لا انسان والغافل اياها وان اقترنت بغيرها
لا تكون تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف
ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى القرينة
اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون
كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور
من زيد واذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي
نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج
مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا
فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات
وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان بسبب غير نفس مفهومه
مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة
المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها
مطلقة والشمس **الجزئي** الذي رسمه هو الجزئي الحقيقي والاضافي هو
كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان
ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما
ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد
اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم
وامثلتها الانسان والكوكب والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة

وبشريك الا له وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر اشارة

الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد تكون من المحمولات ذاتية وعرضية

لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات

محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر

اليه الموضوع في تحقق وجوده مثل كون الانسان مولودا او مخلوقا او

محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق

ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او

الجسمية للانسان ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمنع عن سلب

المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى

ان نمنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون

بعض الامور اللازمة الغير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه

في هذا الموضع فرق كل محمول هو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث

هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما

يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات

ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي

بمعنى آخر كما يجيء ذكره فخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما يتالف منه الذات

فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى

واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد

فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يخالفون

الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم

منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف

الذاتي من غموض ما والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احديها انه

لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيتها ان الشيء

لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون

لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثالثتها

ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا او توهما وهذه الخاصيات انما

توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم

العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخريين فان الاثنين مثلا

لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية

عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي

له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه

بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار

الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول

الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع

اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل

للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال

له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي

يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حد ما هو ذاتي

الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق
بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل
الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا تفتقر في تصور الجسم جسما الى
ان نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما وتفتقر في تصور المثلث
مثلثا الى ان نمتنع عن سلب الشكلية عنه **قال** الفاضل الشارح الامتناع
عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار
الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب
لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند
ما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك
عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب **اقول**
وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب مثلا زمان
وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزام
اذا كانا بالقوة واحد **قوله** من حيث نتصوره جسما فائدة هذا القيد ان امتياز
الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل الوجود الا
هناك **قوله** وان كان هذا فرقا غير تام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين
جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين
الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلازم الماهية ومثاله ان نفرق بين المثلث
والدايرة بان المثلث مضلع بخلاف الدايرة فان التضلع وان كان يعم المثلث
وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب **اشارة** الى الذاتي المقوم

اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا
في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها **الماهية** مشتقة عن ما هو
وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون
البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان
القسم الاول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور **قوله** واذا كانت له حقيقة
غير كونه موجودا احد الوجودين وغير متقوم به **يعني** بالوجودين الخارجي
والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود
لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث
هو كذلك **قوله** فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم **اقول**
اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم **قوله** واسباب وجوده
ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية
ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا
اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها
المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك
في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع في
وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وذلك ان نجد
مثالا لغرضنا من معان اخر **اسباب** الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع
واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة
من حيث الوجود في الخارج **قوله** فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية

في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال
لكنها اذا خطرت بالبال تمثلت المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فلا
اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن
غيره وذلك لفوت التمييز فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان
مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغايرة
لالتفاته بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده
بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاصلا بالفعل ملتفتا اليه
بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم
الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت
اليها بقصد مستأنف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة
التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع
مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول
مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شيء له ماهية فانه انما يتصور
مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي
الثاني الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا
خطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير
الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله
فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات اشارة
الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان

يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي
لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية يريد بيان القسم الثاني من الذاتي
المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ولنقدم لتعريفه مقدمة فنقول المعاني التي
لا تمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد توخذ من حيث هي هي لا من حيث انها
واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث تصلح
لان تكون معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او
جزئية او كلية او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا
واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات
وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعة
على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة
الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة تتحصل باشيا
تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد تكون محصلة تتكثر
بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهيتها
وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها
بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية
ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام
ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة
الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك
الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة

للحسية والوانها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة
عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية هذا هو المقوم وذلك لوجود
الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود اشارة الى العرضي اللازم
الغير المقوم واما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا
لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها لازم الشيء بحسب اللغة
هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي
المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه
ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون
والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق
لا يخلو عن سبب ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا
هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال
لسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه
في حال من الاحوال لسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب
اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون
جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما او بالاتفاق
لكن مراد الشيخ تميز عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى
ساير العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل
كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا المحمولات الخارجة اما ان تلحق الموضوع

لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط
او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه
لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج
عنه كضعف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس
الى الثلثة صارت ضعفيته ثلثية ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث
قد يلحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما
ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء
لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق
يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعد ما يقوم المثلث
باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا
تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما تقوم قوله ولو كانت امثال هذه
مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية
وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكما ان
زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست
قوائم وهلم جرا قوله الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي
ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس
اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير
متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء آخر
امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر آخر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان

الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في
خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع
من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب
القوة والامكان وليس تخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال
في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع
كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم
باجزاء لا توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان تكون حاضرة معه لا ما
استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا تتقوم بالاجزاء الذهنية
قوله واما امثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم
وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة **مطلوب** الشيخ ان يثبت
وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين
انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو
ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث
المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها اقسام العلوم
الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من
ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي
هي تقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول
يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها
الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون

المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية على
امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها
بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان **فقوله** واما امثال هذه
ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول **وقوله** كانت معلومة
اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب
للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض
لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ **واعلم**
ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان
الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها
عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم
الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء
لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك
عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر
فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك
بينا **وما قيل** على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم
الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع
العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة
التي تتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يمتنع
الانتقال فيها ما لم يخطر على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملازمات

والتفاته الى غيرها ولكنها تقل في الوجود فضلا عن ان تكون محصورة واللوازم
التي توجد غير محصورة وهي التي يشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون
بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما تحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس
الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول
على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال
ويرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم
الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة قوله علمت
واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند
حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال
لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم
البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوسل من
النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه
وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون
مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول
المطلوب مقوما للوسط فان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال
تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا
للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا ايضا له فهذان
ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني
ماخذا ثانيا قوله وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له

لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول
وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون
داخلا ثم اراد ان يتوسل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد فيه اخرى وهي
ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم
ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية
فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو
باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل
على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء امور
غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط
وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظة لم يكن ههنا فعل تام قوله وان
لم يحتج هنالك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما بطل القسم الاول ثبت
القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط
لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما
لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه
لم يفصلها ايجازا بل ذكر مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر
او مقوم غير منته في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية
فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما
ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي
هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال

من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع
في الوهم ثم تبين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله
فلا يلتفت اذن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم
وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مفاوتا
له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازمتين
للكم ولانواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد
والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر
محاذاته لاقسام العلوم ومآخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي
اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية
ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان
لم تقتض من حيث هي هي شيئا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت
مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من
اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها
بتوسط بعض على سبيل الدور والتسلسل او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل
هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرضي الغير اللازم واما المحمول
الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع
انما لم يقل فجميع المحمولات التي تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني
اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم
مصاحبته اتفاقا ككون زيد قصيرا طول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة

او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا او جالسا او قائما
يمكن ان يتركب الاعتباران فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة
كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون اشارة
ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى
عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد به
العرض العام اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق
ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول
الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته يعني بغير هذا الموضع
كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية
وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء
حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تختص بالمركبات وكل ما يلحق
الموضوع فهو اما ان يلحقه لما هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما
ان يساويه او يكون اعم منه او يكون اخص منه والاول وحده هو العرض
الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه
كالفصل والعرض الذاتي الاولي انما يلحقان للموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو
العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده
الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى
اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والكم

بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل
على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب
على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا
في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث
معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية
كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يوخذ في حده موضوع
او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه بما
لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن
ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه
يخص الاول بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره ما به هو هو
هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي فيه
ان يقال ما يوخذ موضوع العلم في حده **قوله** مثل ما يلحق المقادير او جنسها
من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة
والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلو
به من الفطوسة للانف **المناسبة** المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر
والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على
انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها واذا اخذت على انها
مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير
ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة

ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها **قوله** وقد يمكن ان يرسم الذاتي
برسم يتناول الوجهين جميعا **انما قال** يرسم ولم يقل يحد لان الامور
المختلفة بالماهيات لا يمكن ان تجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات
المميزة لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما
عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع
في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية الاولية وان اريد
ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ
الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه او معروضاهما كما مر
في حده **واعلم** ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه
اضطراري **قال** الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع
في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفاء وتبعه مقلدة
المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده
متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض
غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها
ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره
ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو اي الذي يقتضيه
الشيء بما هو هو قال وذلك لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء العلول
العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول **واقول** ما ذكره
الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي

يعبر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل
بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقايقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث
الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد
التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك
الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس
وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها
من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها
التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما تكون مفهوماتها مركبة عن
حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان تحد باعتبار الموضوعات وذلك لان
التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في الحدود الا المفهوم
هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه
وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما
لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية
والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين
في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات
عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من
المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون
شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد وغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري
كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها المخالف للجميع في جعلها اعراضا

امر يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن
معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة او مركبة سوى ما ذكروه
في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما
تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها
غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان نجوز
ان يكون للحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية
وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلقون اسم الحد على ساير التعريفات
بالمجاز والتوسع هذا ما عندي واما الرسم الجامع الذي ذكره الفاضل الشارح
فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض
الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى ههنا ويخرج منه المقومات
البعيدة كاجناس الاجناس وفصولها وفصولهما وساير الاعراض الذاتية المستعملة
في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين
جميعا **قوله** والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج
عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى
اعم منه او لاجل امر اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم
وهو معنى اخص منه وكذلك كلحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه
انسان **لم يذكر** قسما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر
يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك
الذي يلحق الانسان للتعجب ومساوي الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث

لوسائط بينهما ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر وهو ايضا خارج عن الرسم
الجامع الذي ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد
المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين
المقول في جواب ما هو هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو
حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل
كما حكي عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على تحقيق
ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات
اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي
والمقول في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون
الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول
ورآها وجدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك
ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان
اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يؤل اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو
من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال
في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس
وسنعرفها يقال تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط
اذا نبهوا على ما يناقض رايهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان
فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير
صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه

اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد
عرف الماهية وانها انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق
بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما تتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها
قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشاء غلطهم بقوله
ويفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق
ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك
لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه او
الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الداخل قال الفاضل الشارح
والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار
مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان
داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب
ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل
فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على
ما نقضي عنهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم
على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق
ما هو هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول
في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل
في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك
عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم

حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم او لا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل
ماهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول
الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية **قوله** واعلم ان سؤال السائل بما هو
بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع
ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال يحققها
والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا
نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث
ويا ثروه الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت
عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى **بيان** ذلك
ان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها
فيجب ان تحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرا عليها نقل
اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة
رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات
او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما تبين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي
يجعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تحصل باجتماع
ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يدل هو
عليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة
فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ
عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يثبتوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه

والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك
الى القدماء فان طريقهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع
ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما يحتج كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون
عن هذا التعسف على ما سنبينه **اشارة** الى اصناف المقول في جواب
ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلثة **يعني**
بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال المسؤل عنه بما هو اما ان يكون
شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني
اما ان تكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او تكون متفقة الحقيقة وهذه
اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها
واحد وذلك لان المسؤل عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد
وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال
الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام
الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها
فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء
كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشيء
او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر
من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد
ولا ينقص والشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة
ماهية شخص واحد ومثل بزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف

الثالث كما ذكر في الكتاب **قوله** احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة
الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان **الحد** قد
يكون بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب
الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين
باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما
بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما **قوله** والثاني بالشركة المطلقة مثل
ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة مختلفة فيها مثلا انسان وفرس وثور ما هي
وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان **اما** انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه
تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان
المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل
قوله فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية
المشتركة واما الانسان والفرس والثور ونحوها فاخص دلالة مما يشتمل عليه
تلك الماهية واما مثل الحساس او المتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما
مقومان متساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية **هذا**
شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص
منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي واما
مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مقومان متساويان
لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما
عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل

الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل به الجنس
لا يكون فصلا وان يحصل به كان ما عداه فصلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون
الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد
منها جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل عليه الا بعرض ذاتي له
فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان
فان وجد له عرضان لم يتقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد
منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير
معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل
الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة فاشتق له اللقب منهما
ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف
للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما مقومان اي ان فرضنا **قوله** وذلك لان المفهوم
من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو مجرد انه
شيء له قوة حس او حركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ما ذلك
الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج
انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الا جسما **يريد** ان الفصول والعرضيات
كلها لا تدل على اصل الماهية التي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك
لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصيلها فاما الشيء الذي
تحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه
لكان ما به الاشتراك داخلا في ما به الامتياز والاشياء الداخلة في الخارجة

مذا خلف قوله وإذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فإنما نعني به بطريق المطابقة
أو التضمن دون الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية أو على مفهوم
الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وأدى به ذلك إلى أن جعل دلالة
الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن
بهذه الدلالة أن لفظة ما هو إنما يقصد بالقصد الأول ما يطابق المسؤول عنه
دون ما عداه ثم يتعلق بأجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الهوية بها
فتبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام
غير محدود أي اللفظ الذي يقصد به أشياء محدودة إذا دل على الماهية أو
على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على أشياء محدودة وأما اللوازم
الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز أن تكون مقصودة له قوله وأيضا لو كان
المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو
مثل الضحاك مثلا فإنه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق
الجميع على أن مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان أن الذي يصلح فيما نحن
فيه أن يكون جوابا عن ما هو أن نقول لتلك الجماعة أنها حيوانات وهذا تصريح
بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لأن ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا
للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع وإلا لكانت الرسوم أيضا مهجورة على الإطلاق
وكذلك الحدود الناقصة التي تخلو عن الأجناس وأيضا الشيخ قد صرح بذلك
في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي إلى أقسامه الخمسة فقال بعد أن قسم
الدال على الماهية إلى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل

عليه الحيوان إلا بالالتزام فليس جنسا إذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة
أو التضمن وهذا أيضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله ويجعل اسم
الحيوان موضوعا بإزاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها
دون التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا إنما يخلي عما يخص كل واحد منها يريد أنه
إذا بطلت الأقسام بأسرها تعين الحيوان للجواب فإنه هو الذي يشمل جميع الذاتيات
المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤول عنها ويخلي عن فصل كل واحد منها
قوله هذا وأما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما أنه إذا سئل
عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط
المذكور أنهم ناس أي من غير تغيير العرف اللغوي قوله وإذا سئل عن زيد
وحده ما هو لسنا نقول من هو كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور
أنه إنسان إشارة إلى الفرق بين ما ومن فإن الأول قد مر بيانه والثاني
إنما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد أو ما يجري مجراه قوله لأن الذي
يفضل في زيد على الإنسانية أعراض ولوازم لأسباب في مادته التي منها خلق
وفي رحم أمه وغير ذلك مما عرضت له يريد أن يفرق بين الأشياء التي تدل
على معنى كالحيوان وتجعله أشياء مختلفة الحقائق كالإنسان والفرس وبين
الأشياء التي تدخل على معنى آخر كالإنسان وتجعله أشياء متفقة الحقيقة
كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك مقدمة هي أن نقول من الكليات ما قد
يتصور معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا
عليه ولا يكون معناه الأول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور

معنا لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان
لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير
قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشيا
وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهما ولا
محتملا ان يقال على اشياء مختلفة بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا
بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد
لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى
فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى
بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا
مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا
صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا
اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان
تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط
ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان
وبتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل
على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدم
في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يتحصل
له شيء بعينه وغيره وشيء تخصصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث

هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تنضاف اليه بعد
تحصله لا تفيد اختلافا في الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان
الابيض والانسان الاسود وكذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق
بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء
التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقائق واذا تقرر هذا فنقول لما
كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان كل ما ينضاف اليه ويقترن
به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك
كانت ماهية الاشخاص هي شيئا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يفضل
في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق قوله
لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه
اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته
بتبدل تلك العوارض مثلا زيدا الابيض لو فرضنا اسود لم يتبدل انسانيته قوله
وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية
والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون انسانا فاما ان يتم تكونه
مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان
ولا ذلك الانسان يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت
ارتفع الشيء الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور انه لو لم
يلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها
يعني اللاناطقية او الصاهلية لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا

مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد
الذي امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل
الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء الماهية قوله بل انما يحصله
حيوانا ما بتقدم فيجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار
الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما
على تصوره قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك
على المنطقي اي ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا
في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور
ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف
بالحقايق والتي لا تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد
منها النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم اشارة
الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو
النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق ما تحته
مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يتقوم به من
الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا
ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق تحت القسم الاول
نوعا له بالقياس اليه وهو ظاهر قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يقال
في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين
احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا

كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا
واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية
والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني
قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعني
بالنسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة
والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلاثة اشياء احدها اختصاص
احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما
الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جايزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها
جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا
من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي
في الموضوعات حين لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون
ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص
وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون
لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني
ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون
كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس
البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان
النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا المعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم
والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بملاصقة الاشخاص في

الموضع الآخر **اشارة** الى ترتيب الجنس والنوع ثم ان الاجناس قد تترتب
متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة **اي** ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب
في جميع المواد **قوله** ويجب ان تنتهي **وذلك** لانها لو لم تنته في التصاعد
لزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى فيتوقف تصوره على اخطارها جميعا
بالبال **قال** الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى
نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما بين في
الالهيات ولو لم تنته في التنازل لما تحصلت الانواع والاشخاص الحقيقية
اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها **قوله**
واما الى ماذا تنتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية
والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بانه على المنطقي وان تكلفه تكلف
فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان هاهنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس
الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها
وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص **يريد** ان معرفة مواد الاجناس
والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها من المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث
عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر
في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم
البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة **قوله**
واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطة والسافلة
كان ذلك مهم وهذا غير مهم خروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا

عن الجادة **يعترض** على سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول
افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى
مباينها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس
وجعلها شبيه مبادئ لهذا العلم لا اجزاء منه وتبعه الجمهور في ذلك بل
زادوا في بيانها عليه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية
الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة
في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما
يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك
لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس
العالية يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المرتبة ولا سائر المحمولات
التي تركب منها التعريفات وتستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما بين
في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما يستغنى عن
ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث
هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ
الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء ربما استعملها
او لا يستعملها اهي معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هي واوقات
تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يستمع به او لم يقع اليه
مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك مهم وغيره ليس بمهم خروج عن
الواجب الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة

للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر اليها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا
من علمه وهذا داب اصحاب ساير الصناعات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم
ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك
الوصول الى غاياتها **اشارة** الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التي كلية بالقياس اليها مقولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح
للتمييز الذاتي عما يشاركها في الوجود او في جنس ما **كل** ذاتي اما ان يكون
مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون
داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب
ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي
الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص
ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض مقوما له فهو ما يفيد الامتياز عما
يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب
ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب
ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس
للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا
على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم
به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما
عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط

فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن
الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في
الوجود او في جنس ما **وقد ذهب** الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى
ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما
مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما
ولم يتهم على ذلك تجويز تركيب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين له ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود
ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات
قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء هو
انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا
هو المسمى بالفصل **تنبيه** على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم
بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو فقوله فان
اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق يعني ان السؤال باي قد يطلب به التمييز
العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال
اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك
اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وعبر الشيخ في اللفظ
بالوجود والشيء ههنا بتعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون
الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فايدة

لذلك ههنا **قوله** وقد يكون فصلاً للنوع الأخير كالناطق مثلاً للإنسان
وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلاً لجنس نوع آخر مثل الحساس فإنه فصل
الحيوان وفصل جنس الإنسان وليس جنساً للإنسان وإن كان ذاتياً أعم منه
لما فرغ من بيان ماهية الفصل شرع إلى الإشارة التفصيلية إلى أن فصلية
كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس إلى أي شيء يكون
وعند وصوله إلى فصل الجنس أشار إلى ما ذكره مجملاً من مناقضة القائلين فيما مر
بأن المقول في جواب ما هو هو الذاتي الأعم وأحال بيانه إلى هذا الموضع بقوله
فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتي أعم جنساً ولا مقولاً في جواب ما هو **قوله** وكل
فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس إلى جنس ذلك
النوع مقسم **يريد** أن الفصل الذي يحصل به الجنس نوعاً ما إنما يكون له اعتباران
أحدهما قياسه إلى الجنس المحصل به والثاني قياسه إلى النوع المحصل منه والأول
هو التقسيم فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الإنسان وغيره والثاني هو التقويم
فإنه يقوم الإنسان لكونه ذاتياً وأما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك
التقويم غير ما نحن فيه فإنه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءاً منه
والتمييز بعد التقويم لأنه عارض بحسب اعتبار الشيء إلى غيره فيكون متأخراً عن
اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي مقوم السافل لأنه يقوم مقومه ولا ينعكس
لاحتمال أن يكون مقوم السافل هو ما ينضاف إلى العالي ومقسم الجنس السافل
مقسم العالي لأن العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال أن يكون
أحد أقسام العالي هو السافل نفسه **إشارة** إلى الخاصة والعرض العام إنما

الخاصة والعرض العام من المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان
من اللوازم أو العوارض غير المقومة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان
ذلك نوعاً أخيراً أو غير أخير وسواء عم الجميع أو لم يعم **لما فرغ** من المحمولات
الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم إلى ما لا يعرض لغير موضوعها
وإلى ما يعرض والأول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما أن يكون
الموضوع كلياً فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر
وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الأخير كالكاتب للإنسان وقد تكون لازمة
كذي زوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة لأشخاص
موضوعها كالضاحك بالطبع للإنسان وخاصة للبعض كالكاتب له وقد تكون
مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة وبادي البشرة له وقد تكون بالقياس
إلى شيء لا توجد فيه وإن لم تكن خاصة بالموضوع على الإطلاق كذي الرجلين
للإنسان بالقياس إلى الفرس دون الطائر ولا بالقياس إلى شيء بل بالإطلاق
كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وإن علا ولا ينعكس وربما يكون عرضاً
عاماً لما تحته وربما لا يكون **قوله** وأما العرض العام منهما فهو ما كان موجوداً
في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها أو لم يعم **العرض** العام قد يكون أيضاً
للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الأخير كالأبيض للإنسان وقد يكون
لازماً كالزوج للاثنين ومفارقاً كالنائم للإنسان وقد يكون عاماً للجزئيات كالمتحرك
للحيوان وغير عام كالأبيض له **قوله** وأفضل الخواص ما عم النوع واختص به
وكان لازماً لا يفارق الموضوع وأنفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له

مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث **الخاصة** قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما تكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما تكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالاخفى غير منجح **قوله** مثال العرض العام الابيض للبيضاني **البيضاني** طائر يقال له باليونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة ويمثل في البياض به كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قالوا العرض مطلقا محذوفا عنه العام ومتخلفوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض العرضي **المشهور** عند النظار بين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع ولعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة **قوله** وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان **كل واحد** من الخمسة انما يكون

واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا يناقش في الامثلة **تنبيه** هذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد **هذا** اول فصل ترجمه بالتنبيه **وقال** الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج كسب وبالتنبيهات عن فصول تكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة وهي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا **وههنا** بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو **فنقول** انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك كلها في انها تحمل

على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها من حيث
هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده
الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة لانها تخرج الاضافي
وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا **نقول** اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات
المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو
على مختلفات الحقيقة وهو الجنس او على متفقاتها وهو النوع واما ليست بمقولة
وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهو
العرض العام فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا
اردنا الاضافي **فنقول** مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو
والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص فالعام
جنس الخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو
الفصل والى عرضي وهو اما الخاصة او العرض وهذه بالقوة مشتملة على قسم آخر
وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو
النوع الحقيقي فتكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة تجري مجراها
في اخراج الاضافي **اشارة** الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل
على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء
في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين بانه كلي يحمل على اشياء
لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني بانه كلي يحمل عليه الجنس
وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة

واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة
واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي **الكلي** هو الجنس للخمسة ولذلك قدمه
في اوايل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو
الطبيعي وعلى العموم الذي اذ لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى
الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير
وانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا
قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها انما تفعل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا
وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس
البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا
بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا
لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في
نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل
واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك في
البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبياناتها
المتقدمة **اشارة** الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء هذا حد
للحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد
منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص
يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام
لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة ما تكون يفضل بعضها على بعض

بحسب انضياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب
الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام
والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا
ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع
على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم
من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي
هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل **قوله** ولا شك في انه
يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان
مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص هو فصله **اشارة** الى ما سبق
من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات **واعلم** ان الشيء
الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل
فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب من الجنس
والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقي
والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء متلائمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد
وكالهيولى والصورة في الجسم او غير متلائمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة
او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته الى غيره
كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل
مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام
تعريف يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها

واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات
الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها ما يتقوم
من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد
قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي
المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه
وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس
كل حد مركبا من جنس وفصل **قوله** وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو
خاص به لم يتم للشيء حقيقته المركبة **يريد** بالمركب العقلي المعرف فان سائر
المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص **قوله** وما لم يكن للشيء
تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول **يريد** بالقول القول الذي يكون حدا
فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا
بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في
افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تنتهي انتقال الذهن
عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض
قوله فكل محدود مركب في المعنى **ههنا** صرح بانه يريد التركيب العقلي
قوله ويجب ان تعلم ان الغرض من التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا
يشترط فيه ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى
كما هو **الظاهريون** يريدون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك
يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات

جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض
من التحديد هو تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه
واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف
الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها
ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده
بالقصد الثاني **قوله** واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان
يساويانه كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك
بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف
في الحد الذي يطلب فيه ان يحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو **فهم** الكلام
في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث
يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات **قوله**
ولو كان الغرض في الحد التميين بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا للانسان جسم
ناطق مائت حدا **هذه** حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض
من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم
والمائت عندهم فصل آخر بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك
والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويباينها بالمائت والحق ان الحي الناطق
يقع عليهما بمعنيين **وهم وتنبيه** اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها
في الحد معدودة وهي مقومات التي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة
وهي التي يجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان

ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذا كان
اسم للجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد
علمت انه اذا ازادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذا كان الغرض
بالتحديد تصور كنه الشيء وحقيقته كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد
متعمد او سهى ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج
عن ان يكون حادا مستغظمين صنيعته في تطويل التحديد فلا ذلك الايجاز
محمود كل ذلك للحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ
فيه الواجب من الترتيب والجمع **الوهم** في هذا الفصل هو غلط جماعة
من المنطقيين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل
المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك
لما ذكر غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة
هي ان الحد لا يتم بجمع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس
ثم يقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما ينتفع في
الرسوم بزيادة يزيد على الكفاية للتمييز وستعلم الرسوم عن قريب **يريد** بذلك
الرد على من يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم والقيود في الرسوم تقتضي
مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب **قوله** ثم قول القائل
ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا لشيء اضافي مجهول لان الوجيز غير
محدود فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال
امثال هذه في حدود امور غير اضافية خطاء قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه

يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضع يشتمل على تخطئة
تحديد بغير الاضافي بالاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها واعلم
ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له داخلة في ماهيته ومن
جعل الجزء جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته **اشارة** الى الرسم واما
اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع
فقد عرف ذلك الشيء برسمه **ماذكره** الشيخ رسم الرسم وحده ان يقال
هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواقع
يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص
يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات
والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي
المرسوم ويكون ابين منه ومنه رديء وهو ما يخالفه في شرايط الجودة المساواة
للمرسوم لئلا يتناول الشيء ما ليس منه او يخلو عما هو منه وربما لم يكن كل واحد
من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيعين رسما كما يقال مثلا
في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة
الى هذا المعنى **والاشكال** الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساوي
اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم
دورا لا يخل بما ادعى حله به وهو قوله يفيد اللوازم غير المتساوية بعضها ببعض
حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية
معرفة كون المجموع مساويا بحاله **وحله** ان يقال المساواة في نفس الامر غير

العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللوازم المساوي الى الملزوم
هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكتنفه
من لوازمه وعوارضه متساوية كانت او غير متساوية مفردة ومركبة واوصله بعضها
الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف
غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة
واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد
رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منها لا يدل
على الشيء المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو
يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة
ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا
ولهذا السبب تعدد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ
وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة
فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة
تاليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة **قوله** واجود الرسوم ما يوضع
فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء
على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي
له ثلث زوايا **وذلك** لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع
الا على شيء ما يستلزمها او يختص به اما ما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل
عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف

باللحاق اللوازم والخواص به **قوله** ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض تخص
الشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه
الا للمهندس **هذا** شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال
الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر يكون
بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين وما تمثل به في آخر الفصل وهو
ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندسين فالصحيح انه لا يكون للمهندسين
ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث
لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود
دالة على الماهية فكذلك الرسوم **اشارة** الى اصناف من الخطاء تعرض
في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكال
لها في غيرها **هذه** اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل
وتسمى هي وامثالها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب عنه
احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة من هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ
ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح ان يستعمل في
الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية بل يجب ان يستعمل
فيها الالفاظ الناصة المعتادة **يريد** بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا
واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول
عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان
بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وفي الاستعارة يكون مستجدا ولاحظ

لكون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على
الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات **كقوله تعالى** واسأل القرية
والمستعار في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات
كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي استعمالها
مشهورا ويكون بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل
على تركيب ينفر الطبع منه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية
في لفظ فقد قبح جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها
محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ
الناصة هي التي تعبر عن المقصود منجحا ومزيل الاشتباه عما يكون في معرضه
ويقابلها الموهمة او المغلطة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي
بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى
النظر في اللفظ **قوله** فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد
فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل
قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر
في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او يخترع له تركيب يحتاج
اليه لم يخترعه واضع اللغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر
الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني
الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والنسبة وغيرها
طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا.

عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات
القياس والاستقراء **قوله** وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء
بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد
وربما غلطوا اذ ذاك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس
الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا اذ ذاك فعرفوا الشيء بنفسه
فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا اذ ذاك
فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا به اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم
ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها
اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في
الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به
ينتهي بتحليل تعريفه الى ان يعرف بالشيء وان لم يكن في اول الامر مثل قولهم
ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم يحدون
المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر مثلا ثم يحدون الشيئين
بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية في حد الشيئين من حيث هما شيئان
هذه هي المواضع المعنونة تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة
ثم بما هو اخفى منه ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور
ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف
بالمساوي ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردى منه لانه ابعد منه
عن الافادة وبنفس الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اعرف منه في بعض

الصور فيعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردأ منه لان
الاول يقتضي ان يكون الشيء على نفسه بتقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون
له تقدمات فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي اردأ في الحقيقة والامثلة
مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه
ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة ويقابل الملكة والعدم
بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ
وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به
يقتضي دورا **قوله** وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة
اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والاضافات
على ما نعرفه في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة
من آحاد والمجتمعة من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان
حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس
حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا **التكرار** قد يقع للمحدود في الحد
وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع
بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه
ولا ضرورة فيه فمثال تكرار المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري
ومثال تكرار الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان
والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار يكون ثانيا
عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه

تكرار يجب إيجاده وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال ويجب
الضرورة يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في
حدودها تكرار هي ما تركب من الشيء ومن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده
ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر
والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا
مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مخصوص بالانف لا اي تقعير اتفق والا فطس
ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل
الافطس لان هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الافطس
ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا
انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير
وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون
له انف فضلا عن كونه ذا تقعير بل انما يجوز ان يسمى صاحب الانف افطس لانه
ذو تقعير في الانف وحينئذ يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف
وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف
وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذاتيا لا يكون له
ذلك الشيء ويكون معنى انف افطس انف ذو تقعير لا يكون الا للانف واما
التكرار في الاضافيات فيجيء بيانه **قوله** وهذان المثالان قد ناسبان
بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف **فبعض** ما سلف
هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيها وذلك

لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي
هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو
من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقدير معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكرار
لا يحتاج اليه ولا ضرورة **قوله** واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف
الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد **وذلك** لان القائل
الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق في الكيفية
وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين **وهم وتنبيه**
انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر
انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوخذ كل واحد منهما في تحديد
الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به
وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما
مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء
ومن القبيح الفاحش ان يكون الانسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الا
فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب
اذ العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ههنا ضرب من التلطف مثل ان يقال مثلا
ان الاب هو حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس
في جميع اجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالابن ولا فيه حوالة **المتضايفان**
يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشيء بالمساوي
فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصل لك

منه معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي ناطقا
مثاله ما ذكر في حد الاب انه حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو
كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة
وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو
الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب
انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية **قوله** ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب
ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء فهذا
هو ما اردناه الآن من الاشارة الى التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون
الى التركيب الموجه نحو التصديق **رسم** الجنس في التعليم الاول بانه المقول
على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى
غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب
ايساغوجي على ان المتضايفين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر
فيجب ان يؤخذ كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه ليس
محل شك بل زيادة شك بتعميمه لجميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ
النوع من اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته
ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى
الاول اللغوي وكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب
ما هو ثم عرف النوع المصطلح عليه بالجنس ولم يكن دورا

النهج الثالث في التركيب الخبري

اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف

من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي
يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب **قيل** عليه الصدق والكذب
لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري
والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي
اورد تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا
لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون
ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية المغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها
عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما يكون لتجرده
عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان
بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات
فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا
ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو
وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف
الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا **قوله** واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس
والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض
من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر **وفي بعض** النسخ من حيث قد يعبر بذلك
عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان
لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا
بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست فعلت كذا ويراد به انك

قلت كذا او بالاّ ليماثل كما يقال نفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك به وكذلك
في نظائرها **قوله** واصناف التركيب الخبري ثلثة **وذلك** لان التركيب
اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب
اولا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض
او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب
المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض فان بعض
الاقوال الجازمة لا يكون البعض الاخر فاذا لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض بوجود
نسبة او لا وجودها بينها والنسبة يقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه
وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده
هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة اصناف **وانما** قال واصناف التركيب
الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم
لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر
في قولنا عن خبريته المعينة وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور
لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المعينة فليست بفصول لها بل هي
عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجية بعد تحصيل خبريتها فصيرتها
اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت
الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل الاصناف
في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي **قوله** اولها الذي يسمى الحملي
وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى آخر او ليس بمحمول عليه مثاله

قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه
في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا هو
المسمى بالمحمول وليس حرف سلب **ما يعدم** الحمل فيه اعني السالبة
ايضا تسمى حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها **قوله**
والثاني والثالث يسمونهما الشرطي **اما** المتصل فاستحقاقه لان يسمى
شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فلحق به لانه يشاكله في
التركيب وايضا حقيقة الشرط هي تعلق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في
كليهما على السواء فلذلك يسميان شرطيين **قوله** وهو ما يكون التاليف فيه
بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما
لا على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان في الحمل بل على سبيل
ان يقال ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه **وذلك** لانقطاع تعلق الصدق
والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي وعود تعلقهما بالمؤلف **قوله** وهذا
يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان يقال ان احدهما يعاند الاخر ويباينه
وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين
متوازيين كان الداخلة المقابلة من الزوايا مثل الخارجة ولو لا اذا وكانت لكان
كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان تكون
هذه الزاوية حادة او قائمة او منفرجة واذا حذفت اما كانت هذه قضايا
فوق واحد **انما** سمي المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم
لوضع التالي فان الشرط فيه لا يقتضي التشكك في المقدم كما ذهب اليه

قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح **اشارة**
الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه
ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود
فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي اي حال
بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابلهما والسلب الحملي مثل قولنا الانسان
ليس بحجر وحاله تلك الحال **ليس** من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما
ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون
موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه
بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان
فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا
او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين
او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى
لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط
او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه
شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل
نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل قرانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد
واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مختصا
يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك

فهذا مجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب **قوله** والايجاب المتصل
مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما
المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء
ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب
هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود
والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون
فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب
الانفصال والعناد كقولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما
بمتساويين **الاتصال** قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ينهق ويشملهما
الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم
او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم
والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييد او توقيت ولا توقيت والسلب
فيهما هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة لذلك والايجاب في المنفصلة
هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء
كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا ينبغي ان تسمى
مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت
في تقديم ايها اتفق ولانها يجوز ان تكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التسمية
بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة** الى الخصوص والاهمال والحصر

اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما
سالبة كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين
كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت
الموضوع او غير عام سميت مهملة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا الانسان
في خسر الانسان ليس في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما
وتشريكا وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك
في لغة اخرى واما البحث في ذلك فليطلبنا عند النحو ولا نخلطها بغيرها واذا كان
موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان
كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة كقولنا كل انسان
حيوان واما سالبة كقولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك ظاهر
قوله وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او يتعرض بالخلاف
فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على
البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان
بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا
من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون
الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يوجب ان يحكم على اشار
انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل
ان صيغة المحصورة الجزئية يدل على الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض
للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا

ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل انسان بكاتب فان نحواهما واحد وليسا
يعمان في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة
للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس
كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب
الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم
ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي
ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق
الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل ان هذه
الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة
الاولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله فان نحواهما واحد وليسا يعمان في السلب
وفحوى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل
قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم
فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام
موقع كل الا ترى انك تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام
ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد
يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه
فتكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل
كل وبعض ولا كل ولا واحد ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين
ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب قد ذكرنا ان المعاني الاصلية

الاصلية التي سميناها طبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة
ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق
اليها يخصصها به فلا تخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها
مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا
ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث
مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم
ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي
محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة كما في قولنا الانسان عام ونوع او في
قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على التخصيص ويسمى لام العهد كما
في قولنا قال الشيخ هي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر **اشارة** الى حكم المهمل
واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة تصلح ان توخذ
كلية وتصلح ان توخذ جزئية فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان
يجعلها كلية ولو كان ذلك يقضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان
تقتضي ان تكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت تصلح ان توخذ
كلية وغير ذلك تصدق جزئية ايضا لان المحمول على الكل محمول على البعض
وكذلك المسلوب وتصلح ان توخذ جزئية فقط اعني لا بان يصدق الحكم بها جزئيا
فالمهمل في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق صحيحا لا يمنع ان تكون
مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون
الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان صريحه في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق

قلنا **الحكم** في المهملة على الطبيعة الجزئية المذكورة وصيغة القضية لا تدل
بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كل واحد منهما ولا تخلو في نفس
الامر عن احدهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية
من غير عكس فالجزئية متيقنة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن
يكون القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو
السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على
ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم
مطلقا هذا اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة هي دلالة الالتزام والفاظ
الكتاب ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد
بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع **اشارة** الى حصر
الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك
اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دايما اما ان يكون
العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس
البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة اما ان تكون
الشمس طالعة او يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب
واذا قلت قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة او قلت قد يكون
اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي
الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت ليس
دايما اما ان تكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب

حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل
بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم
المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة
يقتضي الخصوص واما تلخيص ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابي
في المتصلة اللزومية ليست بتكثير مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع
المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي
يمكن وضعها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب
فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل
في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن
ان يعرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار
ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك
الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذه
فجزئيته ان تكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يخص بعض
الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه
ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة اعني لا يرفع السلب لا سالبة اللزوم على قياس
ذلك في الباقين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي
او الجزئي صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه
التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق التالي
مع صدق المقدم مرتبطا بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها

وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي
صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه
وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم
والتخصيص والخصوص على قياسه **واعلم** ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات
متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود العناد في جميع الاوقات
والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته تكون بالتعاند
في بعض الاوقات والاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في كل حال لا يكون
للتساوي وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد
فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض
من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه
النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكره في الكتاب

اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان تعلم ان الشرطيات
كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما
الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط او ما في قوة البسائط اولا
والحملية اما ان يكون جزآها بسيطين كقولنا الانسان ماش او ما في قوة
البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت ماش او منتقل بنقل قدميه وانما
هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يعبر
عنه بلفظ واحد **قد ذكرنا** ان المركبات من المفردات هي الحمليات والتي كانت
بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تحل الشرطيات

الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما المحللات فانها تنحل الى
المفردات لاغير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الى العدول
والتحصيل وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كما يقول زيد هو غير
بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية
كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ التي
فيعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق
تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فليضف اداة السلب
الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها
ان يدل عليها بالفاظ مفردة فليركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي
تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء قولنا البصير في الاسماء وما صح ولا يصح
بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي
التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة
ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللااعمى
وكاللاان على قياس الثبوتيات قوله ونعني بغير البصير الاعمى او معنى
اعم منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات
كالعمى والسكون والسكوت دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة
متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة
على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على
ما يقابل المحصلة مطلقا وكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى

وعلى كل ما ليس بصيرا اي شيء كان عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا
التنازع موضع بحث في هذا العلم قوله وبالجملة ان يجعل الغير مع البصير
ونحوه كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب
جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتا وان سلبته كان سلبا كما
تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد
كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت
الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائها موجبة او سالبة فكذلك
ههنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع
وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان تعلم ان حق كل قضية
حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث
معنييهما واذا توخي ان يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظا
ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب
اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه
في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است
وهذه اللفظة تسمى رابطة يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية
بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه
ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة
لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة
اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال

زيد يوجد او يكون كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات
قد تشتمل عليها ولذلك ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا تحتاج معها الى رابطة اخرى
كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها فالقضايا
الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتمل عليها مغايرة للموضوع والمحمول
ثلاثية **والفاضل** اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط
بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وجهه ان يقال زيد هو كاتب ليس
بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد سهى في هذا الاعتراض
لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل
في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره
فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي
يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قولنا
زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه
ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد
الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل
ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدا برابطة غيرها به ارتبط الفعل
بفاعله **قوله** فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو
بصيرا فقد دخل النفي على الايجاب ورفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة على حرف
السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابا مثل قولنا زيد هو غير
بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت الاولى

داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا
من المحمول فالقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة
اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والموجبة المعدولة
لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة
وان تاخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت
وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما في الثنائية فالفرق بينهما اما
بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الادائين كما يقال في اختصاص ليس
بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولة **اقول** وبعضهم يسمون هذه
القضية معدولية منسوبة الى العدول الذي هو المفرد **قوله** وقد يعتبر ذلك
في جانب الموضوع ايضا **وذلك** كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة
اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع وقد يقال البحث
في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول **قوله** فاما ان المعدول
يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى
فقط او على كل فاقد البصر من الحيوان ولو طبعا او ما هو اعم منه فليس ذلك على
المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة **قد ذكرنا** الخلاف في ان المعدول
كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس بصيرا اي شيء كان
وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق
على تفسير العدم بعدم شيء في موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء
فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق

الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه
موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس
من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر
من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعهما ان يكونا بصيرين
لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه
على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى
ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان
هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات
والاصطلاحات **قوله** وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر
عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت
او كاذبة وان الاثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت
عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت
واجبا او غير واجب **يريد** بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق
بين المعدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم
الرابطة على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان
ان الاعتبار في المعدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع
سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس
في مثل قولهم زيد نابيناست واما بحسب المعنى فان موضوع الموجبة معدولة
كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع

السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له
شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال
ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا
فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا ما شاملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص
بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء
كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم شانا والموضوع من الموجبة ولاجل
ذلك تكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء
وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها
الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات
وحججا مبنية على اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب
ولا تقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها **اشارة** الى القضايا الشرطية اعلم
ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات
ومن شرطيات ومن خلط **لما كانت** الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من
مفردات وكانت القضايا ثلثة حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها
في كل شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط
ان تكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة
الاجزاء وهي التي تكون مؤلفة من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين
وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة
او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة تقع في المتصلة وحدها

على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون للتأليف
المتصلة تسعة اوجه وللتأليف المنفصلة ستة اوجه **امثلة** المتصلات
وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود **ومن** متصلتين
كقولنا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار
معدوما فالشمس غاربة **ومن** منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا ولما
فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد **ومن** حملية ومتصلة كقولنا ان كان
الشمس علة لوجود النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود **ومن** عكسها
كعكس قولنا ذلك **ومن** حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو
اما زوج واما فرد **ومن** عكسها كعكسه **ومن** متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم
ومن عكسها كعكسه **وامثلة** المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد
اما زوج واما فرد **ومن** متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود **ومن**
منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا
واما منقسما بمتساويين **ومن** حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا تكون الشمس
علة لوجود النهار واما ان تكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود **ومن** حملية
ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما
فرد **ومن** متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج
واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا **وهذه** الامثلة مهملات موجبة

مؤلفة من امثالها وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب بتألف
بعضها من بعض وتكثر وجوه التأليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التأليف
الاول فهي تكون اما تأليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة
من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات
وهلم جرا الى ما لا نهاية له **قوله** فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة
فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا
فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تعد
من نفسك سائر الاقسام **اقتصر** الشيخ من التأليفات التسعة والستة
على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة
كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما
موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة
مهملة كلها موجبات **والفاضل** الشارح زعم ان تالي المثال الاول
وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون الشمس طالعة
واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان تكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم
نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي
يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا تكون مانعة الجمع ان كان

لانه النقيض اعم من النقيض وتكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون
التالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو
من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه
الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي
هو الانفصال المذكور **قال** والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء
وملازم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود
النهار لازما للاطلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس
فاذن هو سهو او اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال
متساويان ويصدق الانفصال بين اي جزئيه اتفق مع نقيض الاخر فهذا ما اورده
الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان تكون منفصلة
مؤلفة من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي
المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار
ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود
النهار المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال
حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال
المذكور والتي اوردها الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع
فاذن هو سهو او اورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه
اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تنتجها وتنتج منفصلة حقيقية مؤلفة

من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليه تنتجها وتنتج
ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح رجح الاولى على الاخرى من غير
رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع
دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة
الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح
ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة يتبين ذلك اذا جعل اللازم في
المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين
دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من
النسخ واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين **قوله** والمنفصلات منها
حقيقية وهي التي يراد فيها بامّا انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد
احدها فقط **وهذه** هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة الى الشيء
ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما
يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساويا في الدلالة فيختفي المناقضة فيها
كما يقال العدد اما زوج واما فرد **قوله** فربما كان الانفصال الى جزئين
وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر **اما** ما ينفصل الى جزئين
فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء
اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وهو ينشعب
من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا

انفصلت سائر الاجزاء الى اجزاء اخر وبلغ الاقسام ما بلغت وتكون مع ذلك
حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين
قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة
ومع ذلك يكون محصورا هو غير موجود **وانا اقول** ليس لهذا عندي وجه فان
الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت
الى من شرحه سقيمة وليستكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر
فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا متناهي
قوله ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها بامّا معنى منع الجمع فقط دون منع
الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه
اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد
فيها باما منع الخلو وان كان يجوز اجتماعهما وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى
حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازم بدله اذا لم يكن مساويا له بل
اعم مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون
في البحر ويلزم ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما انما يمكن
مع النقيض ليس ما يلزم النقيض فكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا
يمنع الجمع **اذا** حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه
بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده
او الخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه
اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق
نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان
الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا
يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق معه ما هو اعم من نقيضه ولا
يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان نقول هذا الشيء
اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا
الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله يحصل منهما
قولنا هذا الشيء اما حيوان او شجر مانعا الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد
حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون قد اوردنا بدل
النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون
مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول
زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله
او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله يحصل
منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعا الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس
في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا
ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه **واعلم** ان
استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخران فقد يستعملان في جواب
من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق
فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذلك واما بترديد الكذب
فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك

ويكون الاول بانفراده مانعا للجمع والثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما
امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك القائل
من امتناع خلو عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية **واعلم** ان كل
واحدة من هذه المنفصلات قد تتألف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما
زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود
واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد
وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان
لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا اما ان ينقسم
بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس
بانسان هذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتألف
من موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف
من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان تتألف من سالبتين لان الموجبة
الحقيقية لا تستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتألف منهما ويمكن
ان تتألف من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن
ان تتألف من موجبتين لاشتمالها على ما تشتمل الحقيقية وزيادة **قوله** وقد
يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه ههنا كفاية **ربما** المواضع
التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله نقول وانت اما
نديما واما غريما حين تشك في رؤيتهما ونقول العالم اما ان يعبد الله واما
ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة **قوله**

ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس
مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول **هذا**
بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع
ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس
في موضعه ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر
المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان
العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع **اشارة** الى هيئات تلحق
القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره **الادوات** هي التي
تلحق الهيئات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني
اشار الى الهيئات دون الادوات **قوله** انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما
فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك
زيادة في المعنى لم تكن مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة
تجعل المحمول مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد نقول ان الانسان هو
الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع
وكذلك نقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او نقول ليس الانسان هو الضحاك
ويدل على سلب الدلالة الاولى في الايجابين **المحمول** قد يكون اعم من
موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول
والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخاص عن المساوية فلفظة انما اذا
دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل

الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها بتلك
فاثبت العموم **قوله** ونقول ايضا ليس الانسان الا الناطق ويفهم منه
احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس يقتضي
الانسانية معنى آخر والثاني انه لا يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان
ناطق **يريد** ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان
الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق **قوله** ونقول
ايضا في الشرطيات لما كان النهار راهنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي
مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي
راهنا اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على
ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك تقول لا يكون
النهار موجودا الا والشمس طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس
طالعة فيفيد هذا القول حصرا في القوى **يريد** ان القضية بهاتين الادائين
تصير محصورة كلية **قوله** ونقول ايضا لا يكون النهار موجودا او تكون الشمس
طالعة وهو قريب من ذلك **هذه** والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة
وهي ما تخلو عن ادوات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات ومعناها
لا يكون النهار موجودا الا ان تكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا
كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان
لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس طالعة قيل والاجراء اقرب لانه
لا يغير اجزاءها **قوله** ونقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا

في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا
وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج هو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس
كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون
مربعاتها ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان تكون ازواجا وكذلك القول
في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما
ان لا تكون زوج المربع واما ان لا تكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون
زوج المربع وفردا معا وقد تكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال آخر له لا يكون
زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون
ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو
متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا **اشارة** الى شروط القضايا يجب
ان تراعي في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا
قيل ج هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل
كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وليراع حال الجزء والكل وحال القوة
والفعل مثل انه اذا قيل الخمر مسكر فليراع بالقوة او بالفعل او الجزء اليسير منه
او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا **يذكر** في هذا
الفصل قوانين لا تحصل معاني القضايا الا برعايتها وبعناية امثالها وهي ستة
الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله والثاني حال الوقت كما يقال القمر
منخسف فليراع في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض
بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا مسهل للصفراء

فللنزاع في اي مكان هو فهذا قيل انه لا يعمل في الانقلاب الرابع حال الشرط وقد اورد مثالا له وهو كل متحرك متغير للخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين كما سيجيء ان شاء الله تعالى

النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها

اشارة الى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان توصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد من الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول وهو وصف موضوع ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان تكون واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياس المختلطة كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع

نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروري لا الوجود ولا العدم مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي تصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها اقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي تصدق عليها لفظة الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي نعبر عنها بالوجوب في الحالين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها حالة الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا هذه الالفاظ تصدق حالة الايجاب ايضا دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم

ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المنافي والمقابل
للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس
الامر شيئا مثنا ولا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر
الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور
منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة **اشارة** الى جهات
القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق
وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من توقيت
من الاحيان او على سبيل الامكان **الاطلاق** في القضية يقابل التوجيه
تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة من الموجهات كما تعد السالبة في
الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء
آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض
الاوقات تقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة
الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام
السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام
لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا
لهما وقول الشيخ المطلقة العامة التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او دوام
او لا دوام توهم انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم
انما يتناول ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا يتناول ما يكون
مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما

ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان
لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم **قوله** واما ان يكون قد بين فيها
شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام
وضرورة **هذه** هي الامور التي يمكن ان تقيد بها القضية التي بين فيها حكم
والمطلقة العامة انما تنا ولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها
لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم
والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت
الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك
لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا تتكرر الضرورة
ويبقى الخالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة
حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما غير ضروري وغير الضروري اما دائم
واما غير دائم **قوله** والضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا الله تعالى
حي وقد تكون متعلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا
الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال
جسما ناطقا فانه كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود
الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب تشبه هذا
الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك
متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات
المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول

وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة تلحق
الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر تلحقه انه متحرك غير المتحرك
ولين الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف
او وقتا غير معين كما للتنفس **لما فرغ** من بيان الاطلاقي وما يقابله شرع
في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون
الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه
من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود
ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام كون
المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما تشتمل عليه القضية واما بحسب
وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية
فكما تدرك والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما
متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته او صفته
الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات
يباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام
الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي
الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد
ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وحينئذ
صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ
الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك

والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما
دامت الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول
داخل تحت المشروطة بحسب الذات ولا فايدة في افراده قسما فالمشروطة مطلقا
تشمل الضروري بحسب الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم
الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط
المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة
ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وساير الضرورات
متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوي والفايدة
في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن ساير الضرورات مع كونها
فعلية **قوله** والضرورة بالشرط الاول وان كانت باعتبار غير الضرورة
المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتبه كان ايضا في معنى اشتراك
الاخص والاعم او اشتراك اخصين تحت عام اذا اشترط في المشروطة
ان لا يكون للذات وجود دايما وما يشتبه كان فيه هو المراد في قولهم قضية
ضرورية **الضرورة** بالشرط الاول اعني شرط وجود الذات يقع على
ما يكون للذات وجود دايم وعلى ما لا يكون للذات وجود دايم والاول
يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا له بالاعتبار فان
المشروطة باي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم
فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار
جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تتقيد بلا دوام الذات بل ترك

كما هي مثنا ولذلك لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك
الاخص والاعم وذلك هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات
فالاخص هو المطلقة التي تدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة
لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة
تشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم
والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات
ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات
وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فما يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب
الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان
الذاتي وقد يوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط
في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج
فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى **قوله** واما ما ثبت فيه شرط
الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري
يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط
وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول
وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري
اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق
الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق
الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق

اخص من المطلق العام للضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه
قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه
القسمة قد تمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة
والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هي العامة
والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان
وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها فتكون المطلقة بحسب
هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة والامثلة المطلقات في التعليم الاول
كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف
اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس
ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورة والاسكندر الافروديسي
ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها **قوله** واما مثال الذي هو
دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه
صحبه ما دام موجود الذات ولم يكن يجب تلك الصحبة كما انه قد يصدق
ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس ضروري
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم
كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم
متنا ولا لجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان توجد وقد بينا
ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في
الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان تكون

بشرط انه ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث
عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق
والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث
هو منطقي يلزم اعتبار كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا
في موضوعاتهما او لم يتساويا **قوله** ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل
غير ضروري فقد اخطأ فانه جائز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه
ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب
من الشروق والغروب والتربيع مثل الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يكون
لكل انسان مولود من التنفس او ما يجري مجراه **هؤلاء** لما ظهر لهم ان الحكم
الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري
ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم
بالوقتيتين فانهما ليستا بضروريتين الا في وقت ما **قوله** والقضايا التي فيها
ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية
كما خصصناها به وان كان لا تشاح في الاسماء **هذه** هي الاقسام الاربعة
المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية
لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة
غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار
اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان نعني به ما يلازم سلب
ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك

ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان نعني به
ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له
بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في
نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير
ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق
في جانبيه جميعا خصة الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه
وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما ممتنعة واما واجبة وكانت
بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة ويكون غير الممكن بحسب
هذا المفهوم اي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب
ليس بممكن بهذا المعنى **الامكان** وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن
بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع
على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا
اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع
ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل واحد من ضروريتي الجانبين
ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في جانبيه جميعا نقل اسمه
اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا
او خاصيا منسوبا الى الخاصة وكان هذا الامكان مقابلا للضروريتين جميعا
فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل بمعنى يلازمه وذلك لتغاير
مفهوميهما **واما** الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول

انه ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلازم
سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه نعني به المعنى الذي وضع
الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك
الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب
فمعناه من حيث هو وحده ما يلزم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على
الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل
على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب
فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب
والسلب واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط **قوله** وهذا
الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كان له ضرورة
في وقت ما كالكسوف **يريد** ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة
الذاتية عن الجانبين كان واقعا على ساير الضرورات المشروطة **قوله** وقد
يقال ممكن ويفهم معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو
ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير
للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان **هذا** معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه
استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة هذا الامكان ما يقابل جميع
الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله
لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب
وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة

الى وجود الكتابة له او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت
مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في المادة لكنها توصف بتلك
الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود
قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان
الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما
اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك
اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد
من السودان مثلا بالاسود فانه يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه
بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير
بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال فكانه اخص **قوله** فتكون حينئذ
الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له
البتة **انما** ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في
جانب العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في الوجود والقسمة لا تكون
حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما
فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا لتكون
الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما
في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما **قوله** وقد يقال
ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس
لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب

الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود
او العدم في اي وقت فرض من المستقبل فهو ممكن **وهذا** معنى رابع للامكان
وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال
من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما ويكون امكانها من حاق الوسط الى
احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب
الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها انكون موجودة اذا حان وقتها
ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون
ممكنا صرفا **قوله** ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد شرط ما
لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا فقد اخرجه الى ضرورة
الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى
ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك **بعض** من اعتبر هذا الامكان
لما انتبهوا لان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد
اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في
الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجوده فالعدم
الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة العدم وان لم يضره ضرورة العدم فلا يضره ضرورة
الوجود ويحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي
ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة** الى اصول وشروط
في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها **اعلم** ان الوجود لا يمنع

الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب
يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان
بالمعنى الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما
لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان
لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك
في كل حال في الاستقبال **المراد** على الرواية الاولى بيان ان الوجود
لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي مر
ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث نقيضه ضرورة ما
ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت
الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي
الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا
عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف
ينافي الامكان الذي هو اعم من العدم اليه وانما قال يدخل الامكان الاول وقال
ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة
في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره
تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى
الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تنافيا بحسب الاعتبار
فلا يتنافيان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجود
بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال

لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة بنفسها عن الاولى **قوله**
واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكاتب قد تسلب عن شخص ما دائما في حال
وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري **وهذا** بيان ايضا
لما تقدم من مثال الجزئي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر
قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة
غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا
دوام وهذه الاشياء تفاصيل مفهومات الممكن قد يقل لها الفطن فيكثر بسببها
الغلط **القضية** الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة
لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها
فالسلب والجهة اذا اقترنا لم تخل اما ان تكون الجهة متقدمة على السلب
كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان تكون متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة
والاول يقتضي ان تكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي
ان تكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما تقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية
هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم
الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية
وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة
اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة
منعكسة كما يجيء ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية
المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة

الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة
الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا
ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل تقتسمان دوام الطرفين الخالي
عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب
ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب
ودوام الايجاب **اشارة** الى تحقيق الموجبة الكلية في الجهات
اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي
هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض
الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق
تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع
والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان
سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا
الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا الكلي العقلي
وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد
يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات **وبيانه** انه
ان اخذ مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة
وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك
الطبيعة من حيث تقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة
مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصر الجميع ما هي مقولة

عليه ان يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا
موجبا والا فجزئيا موجبا **والفاضل** الشارح فهم من الكلية معنى الكل
فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول
عليها والكلي متقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات
بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وبين
كل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا
المقال للتبعيض وفي قولنا كل من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة
بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص
واحد وليس كل الناس شخص واحد واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني
بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملة
وذلك لان لفظة كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف
بج بالفعل لا بالقوة وخالفنا الحكيم ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى
المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة
وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة
لا يقال له انه انسان وثالثها انا نعني بالموصوفات بج بالفعل على وجه يعم الفرض
الذهني والموجود الخارجي ولا نشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل
واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك
وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها
انا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منها وهذا الاطلاق

الذي يتناول الدوام واللادوام هو وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي
اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول
فمنها ما تختلف الموجهات بحسبه **قوله** فذلك الشيء موصوف بانه ب
من غير زيادة انه موصوف به في وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا
اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير
زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره **يشير**
الى مفهوم الاطلاق مع الايجاب الكلي وهو ظاهر **قوله** فان زدنا شيئا آخر
فقد وجهناه **يريد** التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار
قوله وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا
قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم **وهذا** حال الموضوع وكرر
هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي لوصف
الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع **قوله**
فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة **وهذا** بيان جهة القضية **قوله**
وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج
بل اعم من ذلك **يريد** ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع
لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود
الذات انسان لا لكونه كاتبا وحال كونه غير كاتب **قوله** ومثل ان نقول
كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي
ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق

هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون دايم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون
ما ليس بضروري دايما في كل واحد او مساويا دايما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل
يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة و يسلب عن البعض لا محالة
فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشيء **يريد** بيان ان الدايم غير الضروري
وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة **قوله**
وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان تكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما
لا يكون الا كاذبا **يريد** ان المنطقي اذا طلب تحري الكلام ولم يلتفت الى
حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف
المجهول ولا الكذب ضار **قوله** ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان
المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف
او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل
قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات **البيان** المذكور بان حال
الموضوع وقوله حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم
فيه دايما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دايم ما دام الذات وفرق
بين الضروري بحسب الوصف وبين الدايم بحسب الوصف **والفاضل**
الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول منهما بالضرورة
او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما
بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن
ايراده هاهنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول

ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة
ويمكن ان لا يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو
داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادايم **قوله** ومثل ان نقول
كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب الامكان
العام او الامكان الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان كقولنا كل ج ب
بالوجود وغيره وجها آخر ومعناه ان كل ج مما في الحال او في الماضي فقد وصف
بانه ب في وقت وجوده **وهؤلاء** القوم يجعلون الموضوع في القضايا
الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند
الفعل وجد ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه
وهذا المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكم بانه ب مطلقا
فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب يخف
قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو
ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد يتبين في ابواب القياسات ويطول شرحها
قوله وحينئذ يكون كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة
واذا قلنا كل ج ب بالامكان الاخص فمعناه كل ج فانه في اي وقت
من المستقبل فرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون **وهذا** مذهب آخر
نابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على
الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة
متعلقة بتسوير القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتها كما ذكرناه

وكذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح حينئذ
ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح
ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون
الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك **قوله** ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار
ايضا وان كان الاول هو المناسب **يريد** لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار
اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات
وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور **اشارة** الى تحقيق الكلية
السالبة في الجهات وانت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية
السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق
ان يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف
المذكور ثناولا غير معين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد
مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله **يشير** الى ان المطلقة
الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي
سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا
ما يقابلهما بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنهما الى ما يشبه
العدول فقال كانه يقول كل واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت
النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره **قوله** لكن اللغات التي نعرفها قد خلت
في عادتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت لحصر السالب
الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون

بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج
يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد
من الموصوفات بج ما دامت موصوفة له الا ان نوضع له وكذلك ما يقال
في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا
واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع **اراد به** ان المفهوم
من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب
المحمول عن جميع احاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه
على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو
اعم من الضروري المشروط لان الدائم بالوصف اعم من الضروري وذلك لانه
لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص
وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في
لغة الفرس **قوله** وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب
اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على
جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال
كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي
الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف
بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم
على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه
الشارح عرفيا عاما **قوله** لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى

الا لفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب
من غير بيان وقت وحال ولكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما
يساوي قولنا كل ج ينفي عنه ب نفيا غير ضروري ودائم هذا الكلام يوهم
انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة
الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة كذلك
فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على
الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به
في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع
عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو ما يساوي
قولنا ولم يقل هو قولنا **قوله** واما في الضرورة فلا يبعد بين الجهتين والفرق
بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب
عند واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب
عاما وحاصرا ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس
بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر وعلى هذا القياس
فاض في الامكان **اي** لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين
تاخيرهما عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول
يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي
ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق
ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة

لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة
السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم
الكلي على اي واحد يفرض والحاصل ان الاصل تساوي دلالتيهما في جميع المواضع
لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة **والفاضل** الشارح قال
السلب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة
ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة لا تنفك الا مع دوام **اقول** لو كان ذلك
كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك
بل هي ملحقة بالضرورة فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد في بعض
النسخ ههنا زيادة هي فصل آخر هو هذا **تنبيه** على مواضع خلاف ووفاق
بين اعتباري الجهة والحمل **اعلم** ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الحمل
في المعنى واللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان وقت
يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون
حكم المحمول وكذلك الامكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات
مثلا ان لا لون الا البياض او غيره من التي لا نهاية لها صدق حينئذ بالاطلاق
ان كل لون هو بياض او شيء آخر باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق
هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون
بياضا بل ههنا الوان بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس
فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان
انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول **وكتب** في

الفضل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد
في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل
مما في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب الصحيح المذكور والمذهب
الناصح فيه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو
ج في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين
اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان
وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات
واما مواضع الخلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول هو ان يقال
في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار
الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني
لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما
وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال
الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس
ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني
مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين فان قبل الوقت المفروض يصدق
قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل
ولا يصدق قولنا بالامكان كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان
كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال
الثاني بعينه واما الضروري فيتبين امره ايضا من هذين المثالين لان في ذلك

الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث
الحمل فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا
يصدق قولنا كل حيوان بحسب التصور ضروريا او في سائر الازمنة فهو انسان
الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما
حذف من اكثر النسخ لقلة فايدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح وتبع
الى الكتاب **اشارة** الى تحقيق الجزئيتين في الجهات وان تعرف حال
الجزئيتين من الكليتين وتقيسهما عليهما **وذلك** ظاهر **قوله** فقولنا بعض
ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا ب في وقت لا غير وكذلك
يعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق
الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شان
الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت **يريد** ان يزيل الوهم المذكور في
الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك
بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا الباب
فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور
فيكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول
الاوقات **قوله** وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض
ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق
الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة
متحرك اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري

وبعضها بامكان غير ضروري **يريد** صحة اعتبار اطلاق العام في السلب
فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح
والدليل على صحته هو ما ذكر في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر **اشارة**
الى تلازم ذوات الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون
بالامكان الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة
قولنا ليس بممكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون
وهذه وما يقابلها كل طبقة متلازمة تقوم بعضها مقام البعض واما الممكن الخاص
والاخص فانهما لا متلازمات مساوية لهما من بابي الضرورة بل لهما لوازم من
ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا
فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس
عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب بالضرورة ان يكون بل ربما كان ممكنا
ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان
العام ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك **ثم اعلم** ان قولنا ممكن ان يكون
الخاص او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه
فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون
العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون
وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون **الموجهات**
منها ما تتلازم ومنها ما تلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلثة للوجوب
والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجوب بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون يمتنع ان لا يكون
وما يقابله ليس بالضرورة يكون يمكن ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون
طبقة الامتناع بالضرورة لا يكون لا يمكن ان يكون يمتنع ان يكون
وما يقابله ليس بالضرورة لا يكون يمكن ان يكون لا يمتنع ان يكون
طبقة الامكان الخاص يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون **وما يقابله**
لا يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون **والامكان** في طبقتي الوجوب والامتناع
بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة
متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلها ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحدة من
الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح **وهم وتنبيه**
والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن
ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان لم يكن ممكنا
ان يكون وما ليس بممكن فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك
المشكل الهائل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن
ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس
بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا فان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو
ضروري ايجابا او سلبا وهؤلاء مع تنبههم لهذا الشك وتوهمهم ان بايديهم
حله يعودون فيغلطون فكل ما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او وضعوا كذلك
حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يذكروا
انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان

بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه ان فرض انه ليس بالضرورة
لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت
ذلك مما هديناك سبيله **السؤال** الذي ذكره مما استغلطه قوم من المصنفين
وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد يخلطوا باستعمال احد الممكن اعني العام والخاص
مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان
خلطهم مما في دونه كفاية وذلك ظاهر ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء
الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنان وعشرون المطلقة العامة الضرورية
المطلقة والمشروطة بالذات اللادائم والضرورية الذاتية الشاملة لهما والمشروطة
بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول
والتي بحسب وقت معين والتي بحسب وقت غير معين والدائمة المحتملة للضرورية
والدائمة اللاضرورية المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار
اللادوام الممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية والمطلقة
بحسب الثبوت والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه المطلقة العرفية على الوجه
العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها

اشارة الى كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما
بعينه او بغير عينه صادقا والآخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما
وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم **اختلاف** القضيتين
قد تكون لاختلاف اجزائهما وقد تكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب

والسلب واما بالكلية والجزئية واما في الجهة واما بشيء آخر من ساير اللواحق
والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات
هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وساير الاختلافات راجعة
اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما اما على ما يكون
في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف
اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام
الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا
ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني
قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه
الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما
اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس
الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما
لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان تكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة
والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان
كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين
طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة
وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي
فمع عدم تعين احد طرفيه نظرا هو كذلك في نفس الامر بالقياس الى الوجود

القوم يظنون كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في
انفسها الى علل تجب بها وتمتنع بدونها وانتهاء تلك العلة الى علة اولى تجب
لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط
الانقسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكد بقوله
حتى لا يخرج الصدق والكذب منها واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات
عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رأيهم فيه **قوله** وانما يكون التقابل في السلب
والايجاب اذا كان السلب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب
شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس
اذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع
الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة
التقابل ان تراعى في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى تكون
اجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى
حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل
والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف يريد ان
يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب
وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات
فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين
ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط
التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان تراعي في كل واحدة من القضيتين

ما تراعيه في الاخرى حتى تكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة
منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول وفيما يشبههما
يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج
الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة
والفعل وفي المكان والزمان **قوله** وغير ذلك مما عددناه يريد الجهة والسور
والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها
يقتضي الانحراف عن التقابل **قال** الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع
الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود
جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما
في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى
اختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو
وزيد ليس باب اي لخالد وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي
بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في
الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي
الآن وليس بموجود وقتا آخر راجع الى المحمول **اقول** انها قد تقع بحيث
تتعلق بالمفردات وحينئذ تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول كما ذكر الا ان
المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل
فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث تتعلق بالحكم
نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الذي اي

ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا يجففه اي ان كان باردا لم يكن عدم برودة
الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا يجفف الثوب الذي
هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه **فان قيل** الشمس مع برودة
الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل يجفف الثوب مع البرودة غير
مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما نمثل
به من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود
وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا يسهل اي ببلادنا ولا يسهل اي ببلاد الترك
لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم
بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تتعلق بالحكم غير اعتبارها
من حيث تعلقها باجزائه والمراد هاهنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مثبتا
لا اعتبارا لاجزاء القضية **قوله** فان لم تكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان
تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية
اعني في الايجاب والا امكن ان لا تقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل
الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس
بكاتب او يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض
الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد
الشرائط المذكورة بان تكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية **يريد**
ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيف ومع حصول الشرائط
الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان

المتفقين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان
معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتسما
للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي
الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع **قوله** ثم بعد تلك
الشرائط قد يحوج فيما نراعي له جهة الى شرائط تحققها **يريد** ان ذوات الجهة
مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على ما تحققها **قوله** فلتكن الموجبة
اولا كلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض
الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس
بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان
الصادق في الواجب غيرها في الاخريين ولنكن ايضا السالبة هي الكلية
ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس
حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس
بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك
الصادق والكاذب في كل مادة **يريد** امتحان المحصورات المتناقضة في المواد
الثلثة فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة
في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها **قوله**
والمتناسبات الجانبين في مختلفات
الكيفية والكمية جرت العادة
بان يوضع لها لوح هكذا

موجبة كلية — متضادتان — سالبة كلية
كل ج ب — لا شيء من ج ب
متناقضتان — متناقضتان
موجبة جزئية — داخلتان تحت التضاد — سالبة جزئية
بعض ج ب — ليس بعض ج ب

مختلفتا الكيفية متفقتا الكمية إن كانتا كليتين سميتا متضادتين لامتناع اجتماعهما
على الكذب دون الصدق وهو في مادة الإمكان وإن كانتا جزئيتين سميتا
داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوز أن يجتمعا على الصدق
دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما
الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول إحداهما في الأخرى ومختلفتاهما
معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب
في شيء من المواد **إشارة** إلى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق
نقيض المطلق والوجودي إن الناس قد اتفقوا على سبيل التحريف وقلة التأمل أن
للمطلقة نقيضا من المطلقة ولم يراعوا فيه إلا الاختلاف في الكيفية والكمية
ولم يتأملوا حق التأمل أنه كيف يمكن أن يكون أحوال الشروط الأخرى حتى يقع التقابل
فإنه إن عني بقولنا كل ج ب أن كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت أو
أريد إثبات ب لكل عدد من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وإن
لم يمتنع ذلك لم يجب أن يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب
فيكذب إذا صدق ذلك ويصدق إذا كذب ذلك بل ولم يجب أن لا يوافقه
في الصدق ما هو مضاد له أعني السالب الكلي فإن الإيجاب على كل واحد إذا
لم يكن بشرط كل وقت جاز أن يصدق معه السلب عن كل واحد أو عن البعض إذا لم يكن
في كل وقت **زعم** جمهور المنطقيين أن المطلقات تتناقض إذا تخالفت
في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا يتيسر بدونها
مناقضة والحق أن المطلقات المخالفة في الكيف والكم عامة كانت أو خاصة

قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي أشد العناد امتناعا عن الجمع على
الصدق قد تجتمع أيضا عليه إذا كانت مطلقة وذلك إذا كانت المادة وجودية
لا دائمة فإن الحكم عليها بإيجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل
إنسان نائم وبعضهم أو كلهم ليس بنائم **قوله** بل وجب أن يكون نقيض قولنا
كل ج ب بالإطلاق الأعم بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من
ج ب الذي يعني كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج هو دائما ب
وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا
الإطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في
السلب الكلي وهو أنه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا
ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج هو دائما ب **لما أبطل** قولهم حاول التحقيق
الحق فيه وبين أن نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي
تعم الضرورية وغيرها وذلك لأن الأقسام العقلية هي دوام إيجاب ضروريا
كان أو لم يكن وإما دوام سلب ضروريا كان أو لم يكن وإما وجود خال عن الدوام
والمطلقة العامة الإيجابية تشتمل على الأول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية
تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الأول فالمقابلة للإيجابية هي الدائمة السالبة
وللسلبية هي الدائمة الموجبة فإذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة
في الكيف ولا يجوز أن يكون نقيضها ضرورية مخالفة لأنهما يكذبان معا إن كانت
المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية أما المطلقة فلأنها تكذب
لأن المادة دائمة مخالفة لها وأما الضرورية فلأنها لا ضرورية والشيخ أورد المحصورات

الا بيع بالتفصيل مبتدا بالكليتين وبين ان نقيضيهما الدائمتان الجزئيتان
ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها
ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيتين ظاهر ثم قال ونقيض
قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو
يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف
المذكور الى قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من
الدائمة ومن المطلقة العرفية انما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على
الضرورة واللاضرورة وتتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى
بحسب الوصف فاذن ليستا بمتطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين
مطلقا لكانت المطلقة العامة نقيض المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك
على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها
باسم الوجودية فقد ذكرنا ان الوجودي يعتبر فيه تارة اللاضرورية وتارة يعتبر
فيه اللادوام والمطلق العام انما يفضل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني
بالدائم المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما تخلفان عنه
مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق
واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق او مخالف واعلم ان الجهات
المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب
ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى
تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه

كان نقيضه ليس اما بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب
مسلوب عنه كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب
مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم
والاول ليس بنقيض لاحد الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو
انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه قد اورد في نقايض باقي
المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج
اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما له
ايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفى عنه ب وقتا ما لا دائما
فانما يقابله ان يكون نفي دائما او اثبات دائما ولا نجد له قضية ولا قسمة فيها
مقابلة او يعسر وجودها اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة
فيها بالايجاب والسلب لانهما لا يتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة
تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض
ج ب بتلك الجهة قوله ونقيض بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما
هو بالوجود ب بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا
ليس بعض ج ب اي ليست بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس
ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب يفيد
في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه
عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين قوله
ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق

شيء من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس من ج ب لان الاول قد يصدق
مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الآخر يريد ان سلب الاطلاق الذي
هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب
الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين
جميعا واطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة
الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد
للمطلقة نقيضا من جنسها كان الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس
الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو
الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع موصوفا بما
وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب
الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل
زمان له ج وفي كل وقت يكون فيه موصوفا بج حتى اذا كان في وقت ما موصوفا
بانه ج بالضرورة او غير الضرورة وفي غير ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا
القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السالب الكلي البحث على هذا
ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة قضايا من بعض المطلقات
على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يحيل
لذلك محملا فتمسك بحملين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون
الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق
العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري

اي الدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه
قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا
كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع
بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا لان
دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم
لا دائما بحسبه ايجابا وسلبا وان اراد به ان للمطلقة العرفية نقيضها المطلقة العامة
او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما
بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه
عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه دائما بحسب
الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة
وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف
الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في
طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب
الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرض في اللادائم المخالف
قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الايجاب والنفي اي
كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الايجاب والنفي وههنا قد الحقه شرط ما
وهو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي بهذا
الشرط قد ذكرنا ان للمحصلين من اهل الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما
انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله

كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من
الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يمشي التناقض
في المطلقات بحسب الرايين جميعا **وبيانه** ان العرفي يمكن ان يوخذ متناولا
للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام
العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندر
قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام
موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا **يعني** ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق
الضروري الذاتي بل يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا
فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يتناقض
في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق
قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا
على هذا وبيان هذا فيه طول **يريد** ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص
عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم
لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه في جميع
المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل قمر منخسف وكل نائم
مستيقظ وما يجري مجراه مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات
فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك
قوله وان كانت الحيلة ايضا ان نجعل قولنا كل ج ب انما نقصد فيه قصد زمان
بعينه **هذا** هو الحيلة الثانية لان نجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد

بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في
تفسير المطلق وقد ذكرناه **قوله** لا يعم كل الجاد ج بل كل ما هو ج موجودا
في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من جماعة زمان موجود
بعينه وحينئذ فانا اذا احتططنا في الجزئيين ذلك الزمان بعينه بعد ما نحرز ما
ان يحفظ فيما حفظه سهل صح التناقض **اشارة** الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار
يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جماعة
زمان ما بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا
على الصدق ولا على الكذب **اقول** وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر هو كون
ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل ان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها
دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا
اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض
قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار
هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه
يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق
الحكمان معا كما ذكرنا في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان
ثم **قوله** وقد رضي بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة الامثلة
ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غناء وليرجع في تحقيق
ذلك الى كتاب الشفاء **يريد** ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق
كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم

في جميع المواضع مثلاً اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة
قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب
ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى
الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد
ذهب اصلاً مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها مطلقة اذ ليست بضرورية
ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم
لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوايد في
العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات
الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار يعرضون
عنها ضرورة **واعلم** ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان
المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئياً لتعلقه ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا
قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقاً واقعاً على كل ما يقال عليه كانت
القضية مطلقة وقتية صادقة على الضرورية الوقتية وعلى غيرها وحينئذ يكون
المتناقضان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة نقيضان
متحدي الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا
على الصدق **اشارة** الى تناقض سائر ذوات الجهة اما الدائمة فناقضها يجري
على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الجملة الاولى ويقرب منها فليعرف
من ذلك **فقد مر** ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين
متنافيان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة

اللاضرورية هو تلك ايضاً مضافة الى ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة
التي بحسب الجملة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية
مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضاً مضافة الى ضرورية موافقة
فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات
وفي الاخرى بحسب الوصف وهو المراد بقوله ويقرب منها **قوله** واما قولنا
بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان
الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان
في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة
ليس من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون
امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن
ان لا يكون شيء من ج ب اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض
ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي الامكان
الاعم وهذا الامكان لا يلزمه سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ هذا
ولا تنسه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله
على سبيل النقيض ليس بممكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج
وتعلم انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذي استعمل وقولنا ممكن
ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس بممكن ان يكون كل ج ب
ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب
الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان

يقابله ليس بممكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب
ان يكون شيء من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة
ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني ان اعبر عنه في الحال عبارة ايجابية
حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم
ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض
ج ب بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من ج ب اي بل اما
ضروري ان يكون واما ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب
يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب
او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب هذا يجب ان نفهم حال التناقض في ذوات
الجهة ونخلي عما يقولون **الاقسام** بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة
سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان
الخاص والضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك
نقيضة لهذه والممكنة الخاصة نقيضها ما يتردد بين الضرورتين والحال في جمعهما
في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام
في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا
ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي
بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب موضع نظر فان
الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال
بالاجمال بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة

كما مر في باب الدوام **اشارة** الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول
من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله
هذا رسم العكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به
وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول
بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس
الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد
الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو **قوله** ان يجعل المحمول بكليته
موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون
محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في
العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما
لاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس لازما
له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي
يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك
لان استلزام صدق الملزوم لصدق اللازم لا يقتضي استلزام كذب الملزوم
لكذب اللازم فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما تصدق
عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الانسان حيوان
صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخه فان اكثر الكتب
خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتأخرين
لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم **قوله** وقد جرت العادة بان

بذا بعكس السالبة المطلقة الكلية وبين انها منعكسة مثل نفسها والحق ان ليس
لما عكس الا بشيء من الحيل التي قلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل
عن كل واحد من الناس ولا يجب سلب الانسان عن شيء من الضاحكين فربما كان شيء
من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه فلا يمكن سلب
ذلك التي عنه **يريد** ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة
لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي
له خاصة مفارقة قد تسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس
لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس **وذكر** الفاضل
الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان
فلا فائدة للتخصيص بالخاصة **اقول** ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها
اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون
كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادين اوضح
منه في المتناقضين **قوله** والحجة التي يحتجون بها لا تلزم الا ان تؤخذ
المطلقة على احد الوجهين الاخيرين واما ان تلك الحجة كيف وهي انا اذا
قلنا ليس ولا شيء من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة
والا لصدق نقيضها وهو بعض ب ج المطلقة فليفرض ذلك البعض شيئا
معينا وليكن د فيكون د منها ج وب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك
الشيء هو د المفروض لا ان العكس الجزئي الموجب اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس
الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج هذا محال **هذه** حجة قد اوردت

في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان
انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما يبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية
وذلك دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي تبين بعد هذا عند ذكر القياسات
الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتي ذكرها واجاب من بعده بان
هذه الحجة ليست مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية بل انما بينت بالافتراض
كما ذكر الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان
في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا
بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات
الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر مجردا عن المادة في ذلك الموضع
لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاج الى بيان اورد هناك **وقيل** على
الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د هو
ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست متباينة ولا
بعضها محمول على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان تكون من الشكل
الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف بب نعينه في ذهننا ونسميه د
فهو الذي يحمل عليه ج ويلزمه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف
بب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا ما في موضوع ومحمول
بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا يصير
شيئين فهذا حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات
المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات التي باحدى الحيلتين **قوله**

وأما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال إن أخذ السلب مطلقاً لا بحسب عادة
العبارة فقط وقد علمت انهما في المطلقة يتصادقان كما قد يصدق سلب الضحاك
بالفعل السلب المطلق عن كل واحد من الناس وإيجابه على بعضهم **فيشير** الى عدم
انتاجها ههنا بأن الخلف يلزم لو كان بعض ج ب يناقض لا شيء من ج ب
المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل له انه محال في تلك الحجة ليس
بمحال بل ممكن ونمثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضاحك مطلقاً
ويدعى انها تنعكس الى قولنا كل ضاحك ليس بانسان وإلا فبعض ما هو ضاحك
انسان وبالافتراض بعض الانسان ضاحك فالمحال انما لزم لو كان هذا ممتنع الجمع
على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضاحك لكنهما قد يصدقان معاً فالمحال غير
لازم **وقد** ألف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياساً من قوله بعض ب ج
نقيض العكس المطلوب وقوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج
بعض ب ليس بب هذا خلف واستحسنه الشيخ **واقول** انه لا يفيد المطلوب
الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس بب عند ما يكون ب حتى تكون كاذبة لتستمر
على الخلف وإلا فربما تكون صادقة وذلك لأن الموصوف بب قد يمكن أن يخلو
عنه وحينئذ يكون ب مسلوباً عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقاً
ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظاً وهذان ينتجان قولنا لا شيء
من النائم بنائم وهو حق فهذا التأليف يفيد في هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغرى
المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول
قوله وأما على الوجهين الآخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها

بهذه الحجة بعينها **أما على** الوجه الاول منها فتقريره ان نقول قولنا لا شيء
من ج ب ما دام ج وليكن عرفياً عاماً ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام
ب وإلا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب
ما دام ج هذا خلف **اقول** ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا شيء من ب ج
ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرناه وانما يكون
عكسه وهو بعض ج ب نقيضاً لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك
العكس ايضاً مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن
اجتماعهما مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية
على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد
الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضاً وصفية فيحتاج الى بيان ثم بينته
بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئاً مما يوصف
بج هو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في
ذلك الوقت يكون موصوفاً بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب يوصف بج
في بعض اوقات اتصافه بب وحينئذ يتم الحجة وأما اذا كان العرفي وجودياً
فانه ينعكس ايضاً وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم ان يقول بانه
ينعكس عرفياً عاماً لانه قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل
على انه يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل اعني يكون ضرورياً وعلى هذا التقدير
فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت **وقال** القاضي الساوي صاحب
البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائماً او ضرورياً لكان عكس

العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على نقيضهما
هذا خلف **وقال** من تأخر عنه زمانا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن
لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان
بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما مخلا
للضرورة او الدوام **وقال** آخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض
منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر **واقول** في تقريره ان هذا
العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ اما الكمية وحينئذ يتغير في الجهة
عامة واما الجهة وحينئذ يتغير في الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل
يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال
اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل
يقتضي ان يكون ذات ج قد يخلو عن الاتصاف به والا لكان اتصافها بسلب
ب يكون ايضا دائما وكان لا دائما هذا خلف واذا قد تتصف بب في بعض
اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف
فتلك الذات عند اتصافها بب تمتنع ان توصف بج لا دائما ولكن ما دامت
موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء
ما آخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا يجب ان يكون تلك الذات
ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف
بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام

واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية
في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في البعض
ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض
ووجودية في البعض او ضرورية ووجودية ودائمة معا في الابعاض وهذا العرفي
العام يصدق مع اربع احتمالات منها هي ان تكون وجودية في الكل او في البعض
ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من الرأيين الاخيرين فتقريره ان قولنا
قولنا لا شيء من ج ما دام الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس
الى قولنا لا شيء من ب ج في ذلك الزمان لا ان يشترط في ب ان يكون
موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ
كما ذكرنا وتمثلنا فيه بما ليك الف وقد ذهب بل ندعي صدق حكم العكس في
ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان
فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من ج ما دام
ذلك الزمان ب هذا خلف والكلام على نقائض المطلقات بهذا الوجه قد مر
فلا وجه لاعادته **قوله** واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة التي
احدثت بعد المعلم الاول فلا نحتاج الى ان نذكرها فانها وان اعجب بها عالم مزورة
وقد بينا حالها في كتاب الشفاء **الحجة** المحدثة هي التي اشرنا اليها انها احدثت
بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم
قالوا ج مباين لب ومباين المباين مباين ف ايضا مباين لج فلا شيء من ب ج
واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان ق ف قد يكون مباين المباين

هي الشي نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل المباين لب هو
ج فالمباين لج قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين
المضاف بفتح الباء على انه اسم مفعول والمضاف اليه بالكسر على انه اسم الفاعل
والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازورار هذه
الحجة ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان
مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحدود والتي بالسلب والمراد منها ههنا التي بالسلب
فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم مباين المباين مباين
الى ان ما سلب عنه شي فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشي وهذا هو المطلوب
نفسه ماخوذا في بيانه **قوله** واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس
كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة
بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع للمحمول مثل التنفس
للذي الرئة من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري له الحيوان
ذو الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة مطلقة
عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا
كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج و ب فيكون ذلك الجيم
ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها **الكلية**
الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع
ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء
كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض ومطلقة

عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق
يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات
موضوعة مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة للمحمول الذي صار موضوعا
في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع
بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة الاصل
ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة
بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشي وسيجي بيانه **قوله** فان
كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن على
انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شي من ب ج
ولا شي من ج ب **قيل** هذا القيد لا فائدة فيه **قال** صاحب البصاير
وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض
وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية
الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها
الى ما يضاد الاصل او يناقضه **وقيل** فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس
السالبة الدائمة بين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب
عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا
واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات
بانعكاس السالبة الدائمة التي لم يبين بعد احترازا اما من الدور او من سوء الترتيب
لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده انها

تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان
السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب
ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم
بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد
تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه
واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس لاطراده مع الاطلاق
واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية
تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا
بان كل ما يوصف بج يوصف بج لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج
المستلزم لب ينفي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض ب الذي
هو ج انما يوصف بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق
بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف
ابتداء بل انما يعطيها الكلية ولذلك لم ينتبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد
التنبه فقد يمكن ان يبين بالخلف **قوله** واما الجزئية السالبة فلا عكس لها
فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس ليس كل ب ج مثل
ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء
مما هو ضاحك بالفعل انسانا **يريد** ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون
صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل بصدق
قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان و امتناع

ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر
اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية
فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج دائما
حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج و ب المتعاندتين في وقتين مختلفين فاذن
بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما **اشارة**
الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل
نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوجد
بعض ب ج وفرض ذلك انعكس ذلك الى بعض ج ب على مقتضى الاطلاق
الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري
الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال ولك ان تبين ذلك بالافتراض
فنجعل ذلك البعض د فنجد بعض ما هو ج قد صار ب **اراد** البيان
بالخلف فاخذ نقيض المطلوب فكان موجبة جزئية ممكنة وهو معنى قوله ثم
امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليه
بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا الممكن
هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست
مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة
بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى
قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا
بممكن لانه ادى الى محال والمؤدي الى المحال محال وهو المراد من قوله فما ادى

اليه محال وقد تم الكلام ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما ياتي
بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخلل دور **قوله** والكلية الموجبة الضرورية
تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما تبين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس
ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان ج كالضحاك
ضروري له ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ج كالضحاك ومن
قال غير هذا وانشأ يحتال فيه فلا يصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة
الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس **اقول** انها تنعكس
موجبة مطلقة عامة لما مر في المطلقات بل ووصفية لوجوب كون المحمول
لا بما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الى
انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار انها تنعكس جزئية موجبة
لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية
وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشأ يحتال فيه
فلا يصدقه اي يحتال لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس
اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس
العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير ضروري فغير
الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك
خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس
بين ولا يحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع
الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان

الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان
هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا
غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في هذه النتيجة ما يشملهما معا
لا ما يثبت ببرهان آخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة
غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه
في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح
في ابطال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في
الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده ضعيف وذلك
لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية
بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان
ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان **قوله** والسالبة الضرورية الجزئية
لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان
حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا **وذلك** ظاهر **اشارة** الى
عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه
ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الناس يكتب يجب ان يمكن ان لا يكون
احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بعينه
الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك
الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما
في الايجاب فيجب لها عكس لكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه

ولا نسمع الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان
موضوعه يكون كذلك له وتامل حال المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات
للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف
الامكان تنعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب
بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا
فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج
فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون
السالبة الممكنة الخاصة وتحتها نوع الموجبة فنقول ان السبب في ذلك
انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجب من باب الممكن العام فلا تحفظ الكيفية
ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب
فتعود الكيفية في العكس وذلك غير واجب وقوم يدعون ان للسلب الجزئي
الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته ويحسبون انه يكون
خاصا ويعود الى السلب وظنهم باطل قد تحققته مما سمعته ومن هذا المثال
قولنا يمكن ان يكون بعض الانسان ليس بضحاك ولا نقول يمكن ان يكون بعض
ما هو ضحاك ليس بانسان **قوله** ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به
قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا
فرضنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة
ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم
حتى تكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا

فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا
وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو
نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان
النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا
فلان هذا المثال وان كان خاصا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في
مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم
انعكاسها مطلقا **قوله** وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة
الخاصة وتحتها نوع الموجبة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان
الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبها وهي منعكسة موجبة ممكنة
جزئية وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط
بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسه انما
ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه
لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست هي
في قوة سالبتها **قوله** وقوم يدعون ان للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا
الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح

النهج السادس

اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه **لما** فرغ من بيان الاحوال
الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما
من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث على صور الاقوال المؤلفة
من القضايا وموادها قوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله

ويخوّف اي من جهة ما يخيّل فان التخييل يشبه التصديق من حيث انه ايضا
انفعال ما للنفس يحدثه القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين
القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلّمات ومظنونات وما يعمّها ومشبّهات
بغيرها ومخيّلات يريد بمن يجري مجرى القايسين مستعملي الاستقراءات
والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير تصديق
او لا تقتضي احدهما والاول اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم
اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلّمات وما يكون
لما يشبه السبب فهو المشبّهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما يعمّها هو
المشهورات في بادي الرأي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق
فهو من المخيّلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا تستعمل لعدم الفائدة قوله
والمسلّمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان السبب اما
ان يكون من تلقاء نفس المصدّق او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها
ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم
اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو
الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب
قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما يعمّها من الحدسيات والمتواترات
وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء
غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان
يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا

والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب
او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو
الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب
فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه
ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة
اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه
العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس
وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهي
المجربات وما يعمها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو
القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم
ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات
كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله فلنبدا بتعريف
انحاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا
التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة
عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون
للتصديق توقف الا على التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل
لانه واضح في تصور الحدود ومنها ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور
حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان
المشتعلة النافذة في التصور الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر

مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير
وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس
بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون هي اجزاء القضية وقد تكون
شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل المنزه لنفس
تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور
جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية
عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء
فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد
المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال **قوله** واما المشاهدات
فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما تستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا
بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا ان النار حارة وكقضايا اعتبارية لمشاهدة
قوى غير الحس مثل معرفتنا ان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا
وافعال ذواتنا **هذه** ثلثة اصناف احدها ما نجد بحواسنا الظاهرة كالحكم بان
النار حارة والثاني ما نجد بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة
قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجد بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذواتنا
وافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان
هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس
بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه **قوله**
واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا تتكررها

فتاكد منها عقد قوي لا نشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك
بعد ان لا نشك في وجوده **المجربات** تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة
المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر
على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان
هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم
بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته
يكفي في العلم بوجود المسبب **والفرق** بين التجربة والاستقراء ان التجربة
يقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك
عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد تكون اكثرية وذلك
عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا
عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب
للمنكر الذي لم يتناول التجربة وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد
ان لا نشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية اسناد المسببات
الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي
قوله فربما اوجبت التجربة قضاء جزما وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا تخلو عن قوة
ما قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم
وانما تنعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق وتنضاف اليه احوال
الهيئة فتنعقد التجربة **المشاهدة** اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في
زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما

يحصل مقيدًا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقًا عنها البتة وذلك كمن
شاهد أن كل مولود بالزنج فهو أسود فله أن يحكم كذلك وليس له أن يحكم أن
كل مولود أينما كان فهو أسود وينبغي أن يفرق بين ما يقارن بالذات وبين ما يقارن
بالعرض لئلا يغلط فالحاصل أن التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدًا والعقل المجرد هو الذي
يعطيه مطلقًا كما أن الحس هو الذي يعطيه جزئيًا **قوله** وما يجري مجرى التجربات
الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدًا فزال معه الشك
وأذعن له الذهن فلو أن جاحدًا جحد ذلك لأنه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة الحدس
أو على سبيل المذاكرة لم يتأت أن يحقق عنده ما يحقق عند الحادس مثل قضائنا
أن نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه ومنها أيضًا قوى قياسية وهي شديدة
المناسبة للتجربات **هي جارية** مجرى التجربات في الأمرين المذكورين أعني تكرر
المشاهدة ومقارنة القياس إلا أن السبب في التجربات معلوم السببية غير معلوم
الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وإنما يوقف عليه بالحدس لا بالفكر
فإن المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسيأتي الفرق بين الفكر
والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في التجربات إلا من جهة
السببية فقط كان القياس المقارن لجميع التجربات قياسًا واحدًا والمقارن
للحدسيات لا يكون كذلك فإنها اتفاقية مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها
والحدسيات أيضًا تختلف بالقياس إلى الأشخاص كالتجربات ولا يمكن إثباتها
لغير الحادس ولذلك يعد في المبادي **قوله** وكذلك القضايا المتواترة وهي
التي تسكن إليها النفس سكونًا تامًا يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع إمكا

بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا
مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس وإقليدس وغيرهما ومن حاول
أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد أحال فإن ذلك ليس معلقًا بعدد
يوثق النقصان والزيادة فيه وإنما الرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين
هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه أيضًا لا يمكن أن يقنع
جاحدها أو يسكت بكلام **الشهادات** قد تكون قولية وقد لا تكون
كالأمارات والرجوع فيه إلى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم
مواطأة الشهداء وامتناع إجماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث
ذهبوا إلى أنه يحصل بشهادة أربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم أن
المتواترات أيضًا تشتمل على تكرار وقياس إلا أن الحاصل بالتواتر هو علم جزئي
من شأنه أن يحصل بالإحساس ولذلك لا يعتبر التواتر إلا فيما يسند إلى
المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات
قوله وأما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا إنما يصدق بها لأجل وسط لكن
ذلك الوسط ليس هو مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب بل كلما
أخطر حد المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة
هذه تسمى فطريات القياسات والقياس في قوله الاثنان نصف الأربعة أن
الاثنين عدد قد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه وكلما ينقسم عدد إليه وإلى
ما يساويه فهو نصف ذلك العدد **قوله** فقد استقصينا القول في تعديد أصناف
القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات ومن جملة المسلمات فأما المشهورات

من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي
واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما
خصصناها بالمشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد
ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء
بظنه القوي الى الحكم لكثرة الجزئيات ولم تستدع اليها ما في طبيعة الانسان من
الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله
او وهمه او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي
ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف
كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون
غريزته كذلك وهم اكثر الناس فليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو
توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا
نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهل ويتوقف
فيه وليس كذلك حال قضائه ان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد
تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات
ونحوها اذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة
عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب
محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التأديبات الصلاحية
وما تتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات
وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة كما ان المعتبر

في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون
الاراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق
بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى
شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم
بما يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير
اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة
والكل لا يستصغر بالقياس الى الجزء في حال من الاحوال وللشهرة اسباب
منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي
ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم
الشيء شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على
مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة
فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما تتطابق
عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها
كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء
كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك
ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى
الاباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا
التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما تقتضيها
المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد تقابل المشهورات

كقولنا الجوع مؤثر باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار **قوله** واما القضايا
الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد
القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق
المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول
كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود
المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه
وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول
التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول
ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي
ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في المشبهات بها وهي احكام
للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها
وعلى نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد
من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود ان يكون مشارا اليه
جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لما كادت تكون
مشهورة وانما تثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع
عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ما ان ما يدفعه
الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع
ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون من الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها
مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات
احكام

الوهم في المحسوسات حجة يصدقه العقل فيها لتطابقهما كانت فيما يجري
مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء واما في
المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبها العقل
فيها ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما فينتج
ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات
والتاليف المقتضيين اياها لذاتهما واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات
الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية
يعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون
احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه
يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون في المحسوسات
كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء
فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات الممانعة خلاء **قوله** ولا يكاد
المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع عن القول
بالخلاء مثلا يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه **قوله** على
ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد
ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة
في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضمائر الجمهور **قوله** واما
المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريرات فاما المقبولات من جملة المأخوذات
فهي آراء مأخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او امام يحسن الظن به

واما التقريريات فانها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم
قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما
مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذه موضع منتظر هي اما
ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل ويحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما
عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الاديان
عن اصحابها او عن نبي او عن امام كالشرائع والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى
بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد او تكون مقبولة من غير ان تنسب
الى مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل المأخوذات بتسليم اما ممن هو اعلى مرتبة
وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن
هو مقابل وهي الواقعة في المجادلات والاخيران هما التقريريات والباقي ظاهر
قوله واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها جزما
فانه انما يتبع مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها
ويصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تناقض
الذهن فتشغله عن ان تفطن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الى ثاني الحال
وكان النفس تذعن لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان
ظنا او تكذيبا واعني بالظن هاهنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه
المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل المقبولات في المظنونات
اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل **قد ذكرنا** في صدر
الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند

الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم
الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الاخر مع تجويز الطرف الاخر جميعا ويطلق
تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات
المذكورة هاهنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج
الخطابية يصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون عن شهرة
غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف
بالمشهورات في بادي الراي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان
باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان بحسب المظنونات
من حيث يصدق عليها ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث وهو الذي
يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية
وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ
في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي
ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخاك وقد يتقابل حكمان
مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقاتلة
من خارج جهرا فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات الكلمة
معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان
خائنا لاخفى كلامه **قوله** واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات
وما معها والمشهورات ولا تكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه اما بتوسط
اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ هو ان يكون اللفظ فيها

واحدًا او المعنى مختلفًا وقد يكون المعنى مختلفًا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما
يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدًا كما يخفى في النور اذا أخذ
تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ
في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكونين او بحسب
اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي لا دلائل لها بانفرادها بل انما تدل
بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه
فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ
من تصريفه وقد يكون على وجوه اخر قد بينت في مواضع اخر من حقها ان نطول
فيها الفروع وتكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان
يؤخذ كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدلا الشيء
فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه
مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة فهو مكلف وكذلك اذا وصف
الشيء بما يقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا اشبه
ما يبرد من وجه وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كلما يخرج من القضايا
على نهج حال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب
منه هذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخالفات التي
تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع
في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب
الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة

فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي
يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب
او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب
جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب
التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي
لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكونين فان الغلام يمكن ان يكون
مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الآخر عند التحريك
والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات وثالثها
ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار
بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد تكون جميعها
بحسب ما ذكر في المغالطات سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة
والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج
لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه
موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ان يكون
بان يؤخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يؤخذ لازم
الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان ذو وهم ومكلف ومثال
ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل
المسخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذ اشبه المبرد بالذات
من جهة التبرد الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة

التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس
بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التركيب وسيجيء ذكرها **قوله** وبالجملة
كلما يتروج من القضايا على انه يحال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو
بتلك الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو
عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره **قوله** واما المخيلات فهي قضايا يقال
قولا فيؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق
وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة
متهوعة على سبيل محاكاتها للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس
يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا
النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات
ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها وانبساط
النفس لورودها عليها لكنها تكون اولية مشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب
في جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب
قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخيل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه
اما لجودة هيئته او قوة صدقه او شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات
ما يكون تاثيره بالمحاكاة وبما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق **الناس**
للتخيل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون
على ما يفعلونه وعما يدعونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجله ما يفيد
الاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخيل ما

ان يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئاته واما يقتضيه المعنى فقط وهو
لقوة صدقه او شهرته واما يقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب
تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون
فيه بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشيء وقد تكون بتقبيحه **تذنيب** وهو
ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم بها حكما
كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور
وربما كان من اتفاق الخصم **فسر** التسليم بانه حال القضية من حيث يوضع
وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب
وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم
الجمهور وان التسليم هو تسليم شخص ما **النهج السابع** وفيه الشروع في
التركيب الثاني الذي للحجج **التركيب** الاول للقضايا والثاني لما يتركب
عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج **اشارة** الى القياس والاستقراء
والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم
او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء
وما معه والثالث التمثيل وما معه **كل حجة** فهي انما تالف عن قضايا
وتنتج الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان تكون كل قضية مطلوبة بحجة
والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون
مطلوبة بل هي المبادي للمطالب وهي التي ترجع الى القبول والتسليم مما عدد
في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب

كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذايعات او غير حقيقي
كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد تكون كذلك على الاطلاق كالاوليات
المشهورة وقد تكون بحسب اعتبار ما كالذايعات المحمودة التي تكون باعتبار الشهرة
مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي الجدل وباعتبار الحق
غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم
او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسايل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار
الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة
فهو اما شي لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع
اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شي هو كذلك **واصناف** الحجج ثلثة
وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة والا لامتنع
استلزام احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر
او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان تكون الحجة هي المشتملة على
المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال
فلا بد من ان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل **وانما** قال واصناف
الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار
كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة
برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا
على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين ومامع الاستقراء الذي ذكره
الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك

لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام قد يقع في البراهين
والذي يدعى فيه الاستيفاء ويوخذ على انه مستوف بحسب الشهرة قد يقع
في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء
فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل في ساير الصناعات ومامع التمثيل كالقياس
الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليس بتمثيل بالحقيقة بل بحسب
الظن به والفاضل الشارح فسر مامع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم
منه ومامع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه **قوله** فاما الاستقراء
فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند
المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية والطيور والاستقراء غير موجب
للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرا خلاف ما استقرئ مثل التمساح في مثالنا
بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه **القياس**
والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان نقول كل انسان
وفرس وطاير حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان يقال كل
حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها يحرك فكها الاسفل فالخلل فيه يقع
من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الجزئيات تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا
على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان
مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر
قوله واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو يحاول الحكم على شي
بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع

وأهل زماننا يسمّون المحكوم عليه فرعاً والشبيه أصلاً وما اشتركا فيه معنىً
وعلّة وهذا أيضاً ضعيف والأولى أن يكون المعنى الجامع هو السبب أو العلامة لكون
الحكم في المسمّى أصلاً **بعض** المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل أما المتكلمون
ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلاً كالبيت ويسمّون البيت وما يقوم
مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكل معنىً وجامعاً والمحدث حكماً ولا بدّ في التمثيل
التام من هذه الأربعة والفقهاء لا يخالفونهم إلا في الاصطلاحات وإذا رُدّ التمثيل
إلى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت
فيكون الخلل من جهة الكبرى وأردأ أنواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على
جامع عدمي وأجودها ما كان الجامع فيه علّة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد
والعكس وهو التلازم وجوداً وعدماً وهو مع أنه يقتضي كون كل واحد منهما علّة للآخر
لا يجري بطائل لأن التلازم لو صحّ لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة
بالتقسيم والسبر وهو أن يقال تعليل الحكم إما بكون البيت متشكلاً أو بكونه كذا
وكذا ثم يُسبر فلا يوجد صالحاً للعلّية شيء من الأقسام إلا بكونه متشكلاً فيعلل به وهم
مطالبون أولاً بكون الحكم معللاً وثانياً بحصر الأقسام وثالثاً بالسبر في المزدوجات
الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سُلّم الجميع لما أفاد اليقين أيضاً لأن الجامع ربما يكون
علّة للحكم في الأصل لكونه أصلاً دون الفرع أو ربما انقسم إلى قسمين يكون
أحدهما علّة للحكم أينما وقع دون الثاني وقد اختص الأصل بالأول ثم إن صحّ كون
الجامع علّة في الفرع كان الاستدلال به برهاناً والتمثّل بالأصل حشواً وموضع
استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمّى في الخطابة اعتباراً والمنتج منه برعة

بها ناً **قوله** وأما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من أقوال إذا سُلّم ما أورد
فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر **القياس** قد يكون بألفاظ مسموعة
وقد يكون بأفكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع
والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك أو التشابه في حدّ
ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها
ليس بقياس والقياس هو المؤلف من أقوال وليس من شرط القياس أن يكون ما أورد
فيه مسلّماً كما سيصرّح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث إذا سُلّم ما أورد فيه لزم عنه
النتيجة فإن المورد في الخلف لا يكون مسلّماً أصلاً والقول اللازم إنما يتبع الأقوال
في الصدق دون الكذب كما مرّ في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم عنه
لزوماً بيّناً وما يلزم لزوماً غير بيّن كما في غيرها وقوله لذاته يفيد أنها لا تستلزم القول
الآخر لا لإضمارها قولاً لم يصرّح به ولكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الأقوال
فحسب أما الأقوال التي يلزم عنها قول بشرط إضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس
المساواة وأما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن
والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وإنما لزم عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا
الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر مغاير اضطراراً
وفائدة قيد المغايرة أن قولنا في الشكل الأول مثلاً لا شيء من الحجر بحيوان وكل
حيوان جسم ليس بقياس إذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً مع أنه
يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار أن
بعض الأقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما إذا اقترن قولنا

لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان
حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل
ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا
وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها
قول ممكن ولكن لزوما ضروريا **قوله** واذا اوردت القضايا في مثل هذا التي
الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية
صارت جزء قياس او حجة واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل
الى الافراد الاول التي لا تتركب القضية من اقل منها تسمى حينئذ حدودا ومثال
ذلك كل ج ب وكل ب ا فيلزم منه ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب
وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين
على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس ولبين من شرطه ان يكون
مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم منها
قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون
القول فيه قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول آخر
اقول ظاهر وانما قال واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى
بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو
ولا تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا تبقى بعد التحليل وهي الصورة كالرابطة
والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية
بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب

المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة بينها **اشارة**
خاتمة الى القياس والقياس على ما خصصنا نحن ينقسم الى قسمين اقتراني
واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي
فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما الاستثنائي
فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم
لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه
النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير
النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فقد وجد
في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات
قد تكون من حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة
منهما والتي تكون من شرطيات فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات
ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط
وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها
ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد
علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس
وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر **المنطقيون** قسموا
القياس الى ما يتألف اما من حمليات او شرطيات وخصصوا الشرطيات
بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم
الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما

وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل تحقق ان القيا
انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وما في الفصل ظاهر
اشارة خاصية الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني ما يوجد فيه شيء
مشترك مكرر ويسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب
ويوجد فيه لكل واحد من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة
و ا في مقدمة وتوجد النتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل
ج ا وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه
يسمى الاصغر وما صار محمولا فيها او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة
التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا
وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما
كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا **هذا** الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات
وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين
الحكم باحدهما على الاخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا تحت الحد الاوسط في
الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه
كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب **والفاضل** الشارح اورد ههنا
اشكالين **الاول** انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج انتج فا مساو
لج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد تام من
الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت
الثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج

قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على
الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى
مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان
وغيره لم يكن جنسا **وايضا** انكم سلمتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه
جنسا **وايضا** هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف يقومه الفصل **وايضا**
يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزئي
الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم **قال** يشبه
ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان
بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه
فقط وبين الامرين فرق **اقول** الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا
مساو لب وب مساو لج فا مساو لمساو لج فقد وضعنا المقول في القضية
الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية
الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية
فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف
قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم
المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير فيقتضي ان يكون احدهما
محمولا على الاخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين
يعبران عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف
آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو

المقتول بالحديد بديهة وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا
ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بالحديد الذي ظنناه نتيجة هو بعينه
قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما
اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء
هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين
وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما
هو في البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة
اخرى اليه وهي قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي
فيما بعد **وعن** اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس
غير الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط
لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا يراد به
ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان
احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني
ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء **وبيانه** ان الحيوان المقول
على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على
الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من المعنى الاول
ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته
وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول
هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل التشكك فهو الجواب ولكن

ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه
مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول
على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط ولا
ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو
كذلك والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه مع قيد آخر وهذا البحث غير
متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه

اشارة الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فيوجب ان يكون الحد
الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما
جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول
قد وجد كاملا فاضلا جدا بحيث يكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا تحتاج
الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة قياسيته
ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته
ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا بيني القياسية ما فيهما من الابنية قريبين
من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد بيان
ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فليحط لميته قياسيته عن قرب ولهذا ما لهما
قبول وليكن الاول المطراح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية المتلقية الينا
ثلثة ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين واما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك

المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا
في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجا القسم

الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع
من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده
عن الطبع وذلك لان الاول هو المترتب الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له
في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذ كان من عادتهم بيان الشكلين
الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع
محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة مضاعفة واعلم
ان الشكلين الاخيرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا
بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان المقدمات ما يكون له وضع طبيعي
يتغير بالعكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسهما
ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما تختص بالوقوع في شكل من
الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك
كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي ترتد بقلب
المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب
التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا **واعلم**
ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو اربعة ضروب
الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض **قوله** ولا ينتج منها
شيء عن جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون
متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب **قوله** واما
من سالبتين ففيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد

عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان تكون السالبة في
احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر **الشكل**
الاول هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة ان تكون صغراه
موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما تصدق
سلبا فيدخل الاصغر في الاوسط وتكون كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومه
جميع ما يدخل في الاوسط **المحصورات** الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة
فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون
قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة
حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه
ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فالشكل
الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة
تلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها
كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك
الموجبات وتكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان تكون
صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان تحمل على ما يكون ممكنا في
طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول
الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا بانه قال فيدخل الاصغر
في الاوسط **واعلم** ان ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني
الذي تكون صغراه في قوة الموجبة لا تكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد

في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا
انما يكونان في العبارة فقط ويكون رابطيهما لانها على موضوعاتها في نفس الامر
بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لنا
لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر
في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه
ولولا؛ لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين
محتمل؛ كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما
خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادي الحكم
الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولا؛
لما علم ان الجزئي الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا
الامرين محتمل؛ كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على
الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما قررنا ان حكم النتيجة في الضرورة واللا
ضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر
اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان
قوله وقراينه القياسية بينة الانتاج **فهذان** الشرطان اعني ايجاب
الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قراين من الستة عشر المذكورة فان
الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين
في نفسه اربعة فاذن القراين القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين
او كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات تسلك سالبها موجبها كانت

القراين القياسية ثمانيا وجميع هذه القراين بينة الانتاج في هذا الشكل
لما نذكر **قوله** فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلنا كل ب بالضرورة او بغير
الضرورة **ا** كان ج ايضا **ا** على تلك الجهة **هذا** هو الضرب الاول وينتج موجبة
كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة **قوله** وكذلك اذا قلت بالضرورة
لا شيء من ب **ا** او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة **وهذا** هو الضرب
الثاني وينتج سالبة كلية كذلك **قوله** وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم
حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان تكون عالما لكل ب دخل ذلك
البعض من ج الذي هو ب فيه فتكون قراينه القياسية من الاربع **وهذان**
صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث
والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهي هذه الضروب
الاربعة هذا انتج المحصورات الاربع **قوله** وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل
كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من
ب الى ج تعديا بينا **معناه** ان انتاج هذه القراين وكون النتيجة تابعة
للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل
في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة
لكنها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط
الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعدى بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل
ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت
ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان تأتلف مع كبرى ايضا بالقوة

او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات
محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات
الفعلية من الشكلين الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط
كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها بيانات
لمية **قوله** لكنه ان كان الحكم على **ب** بامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب
من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن
هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنتين فهذا اكتفى فيه بان
الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان
هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم
من فرض وجوده محال فاذا فرض ان **ج** الذي يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون **ا** مثلا
خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار **ج**
هو ما يمكن ان يكون **ا** بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود **ا**
فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان **ج** بالوجود **ا** من غير لزوم محال وكل
ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن **ج** يمكن ان يكون **ا** والحق
في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الموجود فيه انه انما يحصل فيه
من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولي في الاذهان
عكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب
قوله لكنه اذا كان كل **ج ب** بالامكان الحقيقي الخاص وكل **ب ا** بالاطلاق
جاز ان يكون كل **ج ا** بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب مما يعمهما من

الامكان العام **وهذا** بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق
وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين
ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا
لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما
لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر
للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل انسان مباشر القلم بالاطلاق بل بالامكان
وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق
فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ فكان الواجب
ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري
بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب
اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع
على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقباليات على ما قررناه فالاختلاط
اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما
ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان
ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج زيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة
المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة فانها فيه بالقوة بل بامكان
شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب
واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق
في قوله وكل **ب ا** بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل

الناتج كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون
القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص
ايضا قد يعمهما من وجه آخر **قوله** فان كان كل ا ب بالضرورة فالحق ان النتيجة
ضرورية ولم يورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما
عليه ان ا محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام
موجود الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه
ا عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا
على ما علمت لان معناه ان كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف
بالضرورة انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن **وهذا** بيان الاختلاط
الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج
ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض
موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان
ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا
ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد
العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية
وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين
تنتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة
لما تنتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج تتفق ان تكون تابعة للكبرى
كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها

تتفق ان تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين
وبعضها تتفق ان تكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى
خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى
وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب
اي حكم كان بانه ا او ليس با فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب
بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى
يمكن ان يكون ب ولا يصير شي منه ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون
ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله
بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك
لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف
بب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير
ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل
ما هو بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل
دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري
وانما يندفع الاحتمال المودي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري
بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبه
وهو ضروري الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على
طريق عكس النقيض **قوله** لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها
السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج ان الممكن الحقيقي سالبة لانه موجبة

يريد

ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة
بعينها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا
بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم لا يمشي
الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور
وقد وعد شرحه حين قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك **قوله**
فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا
الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة اما الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية الا في شيء نذكره فلا تلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين
في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور **ذهب** قوم من
المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية
والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري
كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في
الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم
ذكره وهو ان تكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في
الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني يجيء ذكره وهو ان تكون
الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت
كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض
المقدمتين فقول الشيخ فتكون اذن النتيجة في كيفيتها الى قوله فان النتيجة

ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك اما الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة
ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي
عطف هذا الحكم بلفظه او على ما قبله او على ما استثناه مما تكون النتيجة فيه تابعة
للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا
الموضع قد وقع تفاوت في النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في
نسخة الكلام تقديم وتأخير من سهو ناسخه **قال** وتقدير الكلام هكذا لكن
الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج
لان الممكن الحقيقي سالبة لا انه موجبة اما الصغرى مطلقة خاصة والكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية **قال** والفائدة في ذكر ذلك انه
حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى
السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستأنف فيقول فتكون
اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة
والا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء
بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما هذا ما ذهب اليه الفاضل
الشارح ههنا **اقول** ويحتمل ايضا ان تكون كل واحدة من لفظتي الصغرى والكبرى
قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة
او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية

الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة
والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثاني ونريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية
فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان اردنا
ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كان الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما توجبه
نفس الايجاب والسلب المطلقين قوله الا في شيء نذكره استثناء آخر عن قوله
فان النتيجة موجهة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة
فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير
ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف
سطر من موضع والحاقه بموضع آخر يستغني فيه عنهما بنوع من التاويل والى زيادة
الواو في قوله والا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** بل في الكيفية
والكمية وعلى الاستثناء المذكور **اي** ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة
وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات
لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع الكبرى **قوله** واعلم انه اذا كانت الصغرى
ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا
بما وصف به لا دائما لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة
لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام
موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما
وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان تكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى

تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء
واما تكون ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم ا بالضرورة **والمراد** ان الصغرى
الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول
كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان
الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم
منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات
والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم
للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا
المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون دائما والصغرى
المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما يقتضي ان بعض ما يوصف بانه
متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاولى فاذن لا ينتظم منهما
قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو
بوقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال
لان الكبرى قد تكون كاذبة يستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت
قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض
لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه
وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى
واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا
ان جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى تصير القضية كل متحرك

لا دائماً فهو منعكس لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفاً فليس بشيء وذلك
لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية
وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التأليف ليس بقياس لانه ليس
بمنتج **قوله** بل يجب ان تكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة
محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان تحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام
ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من ضرورية ودائمة وتنتج دائمة
وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لانه لم تعتبر ههنا الفرق بين
الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى
ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة
بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال وهذا ايضاً استثناء وذلك لان
النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع
آخر وهو ان تكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك
لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا
كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم
ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة
تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة
للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب
اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها ترجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط
هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلا ان ساعده التوفيق

والله المستعان **الشكل الثاني** اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس
فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا مختلط منهما ولا شك ايضا
في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانتا
بل انما الخلاف اولا في المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور
يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات
فان الخلاف فيهما بعينه ذلك ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل **هذا**
الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان
في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما
على الآخر والانسان والناطق يشتركان ايضا في ذلك الحمل والسلب بعينهما
ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير
المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط
الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب فيه
تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو
الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو
اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد تجتمعان
على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين
فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط
ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك
لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر

ونقيض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن
ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض
الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل
الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا
الى ان المطلقات والوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف
في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن
الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فلا اتفاق
واما مع الاختلاف فيه فمما نبينه **قوله** وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين
المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق
ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى
الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء من ذلك
ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الآخر وقد يعرض
جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون
احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة
الشرح الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه
بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن
والشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء
كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال
الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن والانسان ليس بساكن الحيوان ساكن

وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل
واحد من الناس ساكن ولا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول
احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوان ولا يوجب شيء
من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان
وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس
وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال
كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون
احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة
فاذن ليس ما ينالك من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح
فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر
بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ **قوله** والذي يحتجون به في الانتاج
عن المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق
العام والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في
السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يتم **القايلون**
بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج
تارة بعكس الثانية ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات
تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب
ان لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى

ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جزئيها فاذن قد بطل احتجاجهم **قوله** بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياس من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان ينعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت اي القضايا المطلقة السالبة كذلك هناك ان كان تاليف من مطلقتين او ضروريتين او من مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط ان يختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية **نقول** القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضرورية فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد **قوله** والحكم في الجهة للسالبة **هذا** بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى وتكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المختلف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة **قوله** والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من

ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليه الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول وتكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فتنتج فلا شيء من ا ج ثم تعكس النتيجة وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فانما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بينه بما عرفت والرابع مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف ولكن د البعض الذي هو من ج ليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن ههنا يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة
تنعكس
وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين **اعتبار** الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان تكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وتنتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس

النتيجة لتحصيل النتيجة المطلوبة وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها
تصير كبرى الاول ثم ترفق فان كانت مطلقة فانعكس اليه المطلق من المطلق
اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس
كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة
بقيد اللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الاول
ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية
تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فرجع في بيانه الى الخلف والافتراض
اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى او
ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن
بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج
الذي ليس ب وسماه د فيحصل له قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية
بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي ذات
الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد
كلية الحكم لانه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر
في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني
من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية
الثانية بهذه النتيجة ما يلتئم على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج
ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل
الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع

بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لان لم
اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة
شيء لم يكن معلوما يراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل
على عقد جزئية فيحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل
الاول للكبرى **قوله** هذا كله وليس في المقدمات ممكنة فان اختلط ممكن
ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس
عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط **اقول**
فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة
وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها
بالمطلقات والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات
والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع
انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار
قوله وان كان من الجنس الذي نستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد
القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق
المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا يرجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف
فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في
الشكل الاول **واما** الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو
اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى
او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء

كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية
وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب
باحد الامكانين ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او الوجودي
وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول
لا شيء من ج ا بالامكان كما ذكرنا وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن
لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق
المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف
وانما يلزم ذلك بحسب ما ذكر الشيخ في الشكل الاول ويصح ذلك اذا كانت
المطلقة ضرورية سالبة ولا يصح اذا كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه آخر
وهو ان يجعل بعض ج ا بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى فينتج
من الشكل الثالث بعض ب ا بالضرورة كما سيجيء وينعكس الى بعض ا ب في بعض
اوقات كونه ا وهو لا يصدق مع الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية
منعكسة لم تحتج الى اقتران في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذب لانه
يناقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الاعتراض على ما في بعض النسخ
فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والا ظهر الخلف لانه لا ضرورة
الى الاعتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الاعتراض على
فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة
منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة
فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد

هذا الكلام **قوله** وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن
قياسا الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا معناه وان لم تكن الكبرى سالبة
مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا
والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم تكن القسمة الى
الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من
ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول
بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء
من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء
من ا ب بالامكان انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من
ا ج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى
في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات
غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض
ج ا بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك حكم
الشيخ بانها لا تكون اقيسة وقد زعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية
الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء
على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج
من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه **قال**
ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع
الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فتكون النتيجة محتملة للطرفين ومما يبين فساد

قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل
فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل
الذي استثناه الشيخ ولم يذكره ضد قيل هو ان تكون المقدمتان مختلفتي
هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات
كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والآخر في كون ما هو ج دائما
ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف
والاخرى دائمة بحسبه اي تكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية
عامة او وجودية وينبغي ان تختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام
واما ان لم تكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما تنتجان مطلقة
وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان تكون الكبرى هي العرفية
ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين
عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده اي في بعض
اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس
قد لا يكون كاتبا في بعض اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج
ان الكاتب قد لا يكون جالسا في بعض اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف
الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد
يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة واما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف
الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف
الآخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه واجتماع منافيه به واعلم ان

هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه
الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب
في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب
الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين
احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان
يتحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك فانه ينتج لا شيء من الانسان
بنائم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر
فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء
من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى
تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم
يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف بالصغرى فانه لا ينتج
لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان
وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان
ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو
عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته
وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الآخر ان تكون الجهتان
بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه
بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما
واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم

دايما يجب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك بيان اصلا وا لفاضل
الشارح فذ حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل
هذان الشرطان فهذا ينتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس
وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين
بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتبين بشي من ذلك وهذا مما
لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج
مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدايمة الموجبة
تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها
ابدا امثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دايما مع قولنا كل ا ب او لا شي
من ا ب ما دام ا لا دايما فمن الواجب ان يصدق ابدا مع نقيضه وهو قولنا لا شي
من ج ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد قوله ويجب ان نقيس على هذا خلط
الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية
والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة
المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا
ولكن يبين بالخلف دون العكس قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة
قياسات وذلك انه اذا كان التاليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي
صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين
معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فلعله مما علمت واما اذا
اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري

فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان ا
بخلافه عند ما كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض
منه مباينة لطبيعة ا لا يدخل احديهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان
بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك
البعض من ج المخالف لا الف في ذلك ان كانت الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة
دايما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه معناه ان الضروري اذا اخلط
بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب وانتج الضروري السالب
وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير
الاختلاف فلليبانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه
اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او
سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض
من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان ا الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب
على كل ا بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباين للاكبر الذي
هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شي من ج
او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين
كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك
بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شي من الناس او ليس بعض الحيوانات ساكنا
لا بالضرورة ولا شي من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شي من الناس
او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة

من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في
هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه **الشكل الثالث**
الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها
كما علمت وفيهما كلي ايهما كان وانت تعلم ان قرائنه حينئذ تكون ستة لكن الستة
تشترك في ان نتائجها انما تجب جزئية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل
انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون
بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى **لهذا** الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة تلزمها موجبة كما مر
في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب
كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته
واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر
المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او ينافيه كالناطق وكذلك الاوسط
المسلوب عنه كالصاهل تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان تكون احدى المقدمتين
كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر
فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين
كما نقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعض انسان وبعضه
ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الستة عشر الممكنة
وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحد من المحصورات الاربع
والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون الجميع ستة ولا تنتج الا جزئية

وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان
على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس
الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة
ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى لانه
حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا **قوله** فاجعل هذا
لك معيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك
عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا اقترنت بها الاخرى كان
الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت
اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل
انما يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود
في الكبرى وكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد
الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه
كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت جزئية
فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي
ان تعكس الكبرى وتجعل صغرى حتى ترتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل
ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وننتجه مع
الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وتنعكس الى
بعض ج ا **قوله** واعلم ان العبرة في الجهة المختلطة وهي التي تتعين في
الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هي الكبرى اما فيما بين بعكس صغراه

فذلك ظاهر وأما فيما يتبين بعكس الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض بأن يفرض
بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل د ب
وكل ب ج فكل د ج ويقرن إليه وكل د ا فينتج بعض ج ا والجهة ما يوجبه
جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا جهات المقدمات قد تبقى
في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما
بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الأول
فإنها إنما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة فإنها لو كانت ممكنة خاصة
لكانت النتيجة أيضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران
من مطلقة وضرورية أيضا في ذلك الشكل فإنها إنما توافق الكبرى لا بالاتفاق
بل لأن الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق
ومعناه أن الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات التي تبقى في الشكل
الأول أن تكون تابعة للكبرى فإنه في اقتران هذا الشكل على قياس ما أوردنا
هناك إنما يكون للكبرى أما فيما يتبين بعكس صغراه فظاهر وأما فيما يتبين نفس
الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لأنه إنما يتم بعكس النتيجة
والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيتبين ذلك بالافتراض أي يتبين
أن النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة إلا في ضرب
واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بأن يعين البعض من ب الذي
هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان أحدهما كل د ب والثانية
كل د ا والأولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى

بعينها وجهتها تلك الجهة إلا أنها صارت كلية ثم نضيف الأولى إلى صغرى
القياس فينتج على هيئة الشكل الأول كل د ج وتكون الجهة جهة صغرى
القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة إلى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب
الأول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم
لجهة الصغرى فإنهم يحسبون أن الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى
فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فتكون الجهة بعد العكس جهة الأصل وإنما
يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات وأنت قد علمت خطأهم
الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين
تابعة للأشرف منهما وذلك بعكس الأخس والرد إلى الشكل الأول ثم إن وقع
الاحتياج إلى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون أن العكس يحفظ الجهة وإن
كانت إحدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لأن السالبة لا تكون
في الأول إلا الكبرى وإن كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي
نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لأن الجزئية لا تصير كبرى الأول وذلك
لاعتقادهم أن الجهة في الشكل الأول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم
في هذا الموضع بأن هذا البيان يحتاج إلى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ
الجهات كما بيناه قوله وقد بقي ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث تكون
الكبرى جزئية سالبة فإنها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يغنيان قياسا
بل إنما يتبين بطريق الخلف أو طريق الافتراض أما طريق الخلف فبأن نقول
إن لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس

كل ب ا هذا خلف وأما طريق الافتراض فان نقول ليكن البعض الذي هو ب
وليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا ثم تتمم انت من نفسك واعتبر في الجهات
ما توجبه الكبرى ايضا قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس
وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي تكون صغراه موجبة كلية وكبراه
سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير
الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف وبالافتراض
اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى
بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فظهر ان الخلف والافتراض
هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر
قوله فتكون قرائنه ستة ا من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى
جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية
موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة
كبرى وهذه تورد خاصة لما فرغ من بيان احكام الشكل عدّ ضروبه والترتيب
الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر
تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعا
وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين
احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا
فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا
والثاني ان العرفيتين لا تنتجان عرفية بل مطلقة وممكنة كما نقول كل كاتب

يقظان ويباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام
يقظان بل في بعض اوقات يقظته قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب
من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان نضيفه
اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب
والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو
يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر والله الموفق والمعين

النهج الثالث

في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اشارة الى الاقترانات
الشرطية انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد ما اسلفنا
جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره سائر الاقترانات اما ان تكون مؤلفة
من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات
او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد
البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات
والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدا بالمؤلفة من المتصلات
فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية
واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ او الوضع
والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان
الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على
وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض
فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب

اعتبارا بأحوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق
المقدم والاتفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة
منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام
والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية
الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين
الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية
السلبية تصدق مع عدم المصاحبتين الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية
الكلية واما اللزومية فمناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف
وامكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات فالاحتمال
يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة
اللزومية واما الاتفاقية المحضة فمناقضها ما يكون اما اللزومية الموافقة
او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى
بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس
كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال
امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية
السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيها صدق المقدم كما في الموجبة وذلك
لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن
ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم
ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ويقاس الاستصحابية عليهما واما الموجبات

فجميعها تنعكس جزئية والا لصدقت السالبة الكلية وتنعكس كنفسها على
الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف
والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده
فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده
واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع
عناد ما في نقايضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما
تكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع هذا ما اردنا تقديمه وهو بيان
ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل
والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع
الى الشرح **قوله** ان المتصلات قد تتألف منها اشكال ثلثة كاشكال
الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق بتال او مقدم كما كانت الحمليات
تشترك في موضوع او محمول وتفترق بموضوع او محمول والاحكام تلك
الاحكام مثال الشكل الاول كلما كان اب فج د وكلما كان ج د
فه ر ينتج كلما كان اب فه ر ومثال الشكل الثاني كلما كان اب
فج د وليس البتة اذا كان ه ر فج د ينتج فليس البتة اذا كان اب
فه ر ويبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويبين الضرب الاخير منه
بالافتراض وهو ان يعين الحال التي يكون فيها اب وليس ج د ولكن هي
عند ما يكون ج ط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان ج ط
فج د والثانية قد تكون اذا كان اب فج ط ويؤلف القياسان المذكوران

منهما على حسب ما مرّ ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د فا ب وكلما كان
ج د فه ن فقد يكون اذا كان ا ب فه ن والبيان بالعكس والخلف
والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات قلما تقع في التأليف لانها لا تفيد
في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في
الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان
الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان
فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بان
هذا الصنف يجوز ان عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد
كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط
في انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة
مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام
في هذا مما سلف سهل وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك
هذا المعنى ولكن ا اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل
ب و ج و د هو ه فكل ا هو ه واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف
هذا التأليف ان لم تكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة
فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع
كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة
والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع ضط كلية الاجزاء ويكون المنتج
اربعة ضروب مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة
كلية موجبة وهي كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل ا ب ولا شيء من
ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كلها وعليه يقاس
الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان تكون
المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها كلية مخالفة الكيف للصغرى وتنتج منفصلة
موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء
من ا ب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د وفي الضرب
الثاني لا شيء من ج ب ودائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما اما لا شيء
من ج ا واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل
الثالث فعلى قياسهما مثاله كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج بعض
ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان تكون عددها عدد
اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان تكون مشتركة في المحمول او لا تكون
فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين
الاولين حملية ويكون التأليف في قوة التأليف من الحمليات وينعقد
على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا
اما ب واما ج وكل ب وكل ج د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل
ا اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء
التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل
ا اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث
بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول

فقد تنتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما اما اب واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط **قوله** وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي كان مقترنا بالحملية والحملية مثاله انه ان كان اب فكل ج د وكل د ه يلزم منه انه ان كان اب فكل ج د وعليك ان تعد ساير الاقسام مما علمته **الحملية** في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وتنتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان اب فكل ج د وكل د ه فان كان اب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان اب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف يتحلل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني ان تكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع

قوله وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين تشارك احدهما تالي الاخرى اذا كان التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات **التاليفات** المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من ساير القضايا فقد تتقارن بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان اب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات التي يبين به الاقترانات المتصلة انما يتحلل اليه **اشارة** الى قياس المساواة انه مما عرف من احكام المقدمات اشياء يسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا وقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه **هذا** قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء في الشيء والشيء على الشيء على

الشيء وما يجري مجراهما وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس
المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في
الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة
في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا
يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد
في المركبة وبيانه ان قولنا ا مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو
لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يقام
مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو لج
بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين
مترادفين كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لمساو لج في القوة قضية
واحدة ونضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا ومساوي المساوي
لج مساو لج فينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا
واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمولا على الاخر حتى لا تكون
القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فانما نقول من قولنا ا مساو
لب والمساوي لب مساو لمساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فا مساو
لمساو لج ثم نضيف اليه الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج
مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من
قياسين فاذن كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس
وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول بعينها وقولنا وب مساو لج

ليس بجزء القياس بل هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس
وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو وهو كبرى محذوفة
وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها
بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانين وتحليل
القياس وتركيبه من توابع القياس **اشارة** الى القياسات الشرطية
الاستثنائية **لما كانت** الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة
مذكورا فيها ولم يجز ان تكون مقدمة بعينها فلا محالة تكون جزءا من مقدمة
والمقدمة التي يكون جزؤها قضية هي شرطية فتكون احدى مقدمتي هذا
القياس شرطية وتكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي
منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فتكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى
مقرونة باداة الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال
كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي
بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية
واستثناء **قوله** القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة
ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان نقول ان كانت الشمس
طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض
تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول ولكن الكواكب ليست بخفية ينتج
فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك **المتصلة** التي تقع في الاستثنائية
لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين

مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم
يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي
لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل
ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والثانية
كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل
جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة
فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكونه من المنفصلة
في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر
على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة قوله او يوضع فيها
منفصلة حقيقية وتستثني عين ما يتفق منها فتنتج نقيض ما سواها مثل ان
هذا العدد اما تام واما ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثني
نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو
اما زائد واما ناقص حتى تنتهي في الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع
فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان تكون مانعة الخلو فقط فلا تنتج الا استثناء
النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق
لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان
لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه
نبات فليس بحيوان واما ان تكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع
الجمع فقط ونحوه ان ترفع الاجزاء معا وقد يسمونها الغير التامة الانفصال

او العناد فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين وتكون النتيجة نقيض الباقي
فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب
من قال هذا حيوان شجر المنفصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض
الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو
ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت
باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء
واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة سالبة من
الباقية او حمليات بعددها تشتمل كل واحدة على رفع جزء واحد منها او المنفصلة
الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان
كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر
تمام وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج
اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة اشارة الى قياس الخلف
قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والآخر استثنائي
مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق
وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او ثبتت بقياس فينتج منه
ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني
نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه
ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق المعلم الاول اورد
قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية

غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على
الاطلاق فظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب
مفرد لم ينقل الى لغتنا اجمالا لمجرد اقتضاء حسن ظنه بالمعلم الاول ولما
اراد المتأخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم
فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه رأي الشيخ انه مركب من قياسين
احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من
متصلة وحملية يشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب
غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية
هي مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتجان متصلة
مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق
عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثني
فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض
المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا فظاهر انه يحتاج الى
مقدمتين متسلمتين احديهما ما جعلت كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق
عليه فقياس الخلف يتألف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ
الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه
كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس
كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب الذي
ادعيناه صادقا وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان رأى بعض المتأخرين

لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في
الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي
فكيف يعد فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانات الشرطية لم تكن مذكورة في
كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن
الحسن المرقي المعروف بالكاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس
هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان تاليها
لمقدمها الى حملية متسلمة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية
المتسلمة كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب
د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية
المتسلمة منتجا لهذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د
فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات
المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته
وعندنا لا يحتاج فيه الى تأليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب
لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب ا
لا دائما بل ما دام ب قلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج
ب دائما حقا لكنه مما يناقضه المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب
حق والخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير
اشبه مما يقال انه سمي به لانه يأتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي
هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر وهو مقابل المستقيم فالقياس

المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا توجها وبالذات مما يناسب المطلوب
ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون
موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه
ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات
بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه
وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس
باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارق الخلف بانه لا يشترط
فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا
به ويلزم منه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة
ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد
الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم تتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب
لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعينه وربما يتفق في هذا الموضع
ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان لم يدل على
ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء
من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتائج
القياسات المختلطة وهذا هو منشا الشكوك التي ترد على قياس الخلف وهو
العلة في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب
جزئيا وهذا مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال **قوله** واما ان القياس المستقيم
الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث آخر يلاحظ الحال

مما ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن ومداره على
اخذ نقيض النتيجة المحالة وقرينته مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها
فينتج نقيض المقدمة المحالة على حاله **اقول** رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو
كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون
باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ولكن هي
المتسلمة على هيئة احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ولكن هي المتفق عليها وكون النتيجة محالة وتبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة
المتسلمة ولا للقياس المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة
ووضعه باطل فالنتيجة حقة **واما** رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف
ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى القضية
المسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت
في المثال المقدم كل ج د وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب وهو كل
ج ب الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول
من الشكل الاول فنقيض المحالة ليس كل ج د واذا اضيف الى المقدمة المسلمة
وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على استقامة ليس كل
ج ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي
تالي المتصلة في الخلف ورد الخلف الى المستقيم بلاحظ الحال مما ينعقد
بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية
المسلمة **قوله** ولسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى

معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم **واعلم** ان المطلق
اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس تكون احدى
مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا
كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس تكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو
ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من الثالث وعليه فقس
اذا كان جزئيا **واما** رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل
الاول ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على
هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة
المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف
على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على
هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة
المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع
نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة
الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك
بالامتحان

النهج التاسع وفيه بيان قليل من العلوم البرهانية

اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وافادتها للتصديق
القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية
يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية
مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية

مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت
ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها
كانت صادقة او كاذبة وبالجملة مؤلفة من المقدمات من حيث لها هيئة
ونظم تقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك
ويروجه الوزن فلا نلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية
ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة
ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية
فانها هي التي تستعمل المشبهة وتشابهها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل
التغليط فان كان التشبيه بالواجبات ونحوها سميت صاحبها سوفسطائيا
وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي
والسوفسطائي بازاء الحكيم **لما فرغ** من بيان الاحوال الصورية للقياسات
وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة
اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخيل والتعجب
وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر
فيه كونه حقا او لا يعتبر فيه ذلك وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون
فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة
والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم
الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة
تحت جنس واحد هو المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة والتخييل

دون التصديق هو الشعر أما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا
الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في أنفسها
ضرورية أو ممكنة فإن كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في أنفسها فإن
كانت ضرورية في أنفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الأمرين جميعا وإن
كانت ممكنة في أنفسها كانت نتائجها ممكنة في أنفسها ضرورية القبول
وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها أن تنتج
اليقينيات وأما القياسات الجدلية وهي المؤلفة من المشهورات ومن
صنف واحد من التقريريات وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي إما مجيب
يحفظ رأيا ما وينتحي ذلك الرأي وضعا وغاية سعيه أن لا يلزم وإما سائل
معترض يهدم وضعا ما وغاية سعيه أن يلزم فالمجيب يؤلف أقيسته إن كان
من المشهورات المطلقة أو المحدودة حقا كان أو غير حق والسائل يؤلفها
مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان أو غير مشهور وكما أن مواد الجدل مسلمات
ومتسلمات صورها أيضا ما تنتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان أو
استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الإلزام أو دفعه لا اليقين جاز وقوع
الأصناف الثلاثة من القضايا أعني الواجب والممكن والممتنع وأما القياسات
الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي
الرأي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت أو باطلة وتشترك الجميع
في كونها مقنعة وكما أن موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب صورها
أيضا ما تنتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا أو استقراء أو تمثيلا

ومن القياس منتجا كان أو عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط أن يظن
أنها منتجة وهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الإقناع وأما القياسات
الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت
مصدقا بها أو لم تكن وسواء كانت صادقة في أنفسها أو لم تكن وهي التي لها
هيئة وتأليف يقتضيان تأثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة أو غيرها حتى أن
مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التأثر والوزن أيضا يفيدها رواجا لأنه
أيضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر
ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون
فيه إلا الوزن والقافية هذه هي الأقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة
وأما المغالطيات فهي ليست بحقيقية وذلك لأنها إنما تكون بحسب المشابهة
والترويج ولولا قصور الممتحن لما تمت للمغالط صناعة ولذلك أخرها الشيخ
ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات أخر إلى هذه الأقسام يعتبرون فيها
إما الوجوب والإمكان وإما الصدق والكذب أما الأول فهو أن يقال
البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات الأكثرية والخطابة
من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها إلى أحد الطرفين ولا يكون وقوع أحدهما
فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب هذه
القسمة من الممكنات الأقلية التي يدعى أنها أكثرية أو واجبة وأما الثاني
فأن يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق
والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب

والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين
اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك
باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان
هو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في
مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من
المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك وتشاركها
القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد وتخالفها في الغايات
والمشبهة منها بالواجب قبولها تنفع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات
في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها التزييف والمشبهة بالمظنونات والمخيلات
غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها
ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر
في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات لكونه كالاغذية المحتاج
اليها واما السفسطة فبالعرض لكونها كالسموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة
الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر
على بيانهما دون الباقية **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية كما
ان المطالب في العلوم قد تكون عن ضرورة الحكم وقد تكون عن امكان الحكم وقد
تكون عن وجود غير ضروري مطلق كما يعرف عن حالات اتصالات الكواكب
وانفصالاتها وكل جنس تخصه مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري
من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا ولا تلتفت الى من

يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون
غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل
في كل باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على قدر
غفل عنه المتأخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان
من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يريدوا به
غير هذا انما ارادوا ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها او اطلاقها
صدق ضروري **ذهب** الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتايجه لا تكون
الا ضرورية كما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا تقع
فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتايج اولا ثم استدل بذلك على حال
المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية
وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام الغير المتناهي للجسم فقد تكون
ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر
واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم
نفسه وحينئذ يكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية اذا كان
المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية
للرجل او متساوية كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزايدة للانسان
والاقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب
ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق
والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين ليعتد بهما او يوقف عليهما فالمطالب

العلية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب
من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية
واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة لا يحول والا فلى
باعتبار الوجود وكذلك المساوي قد يكون ايضا مطالب للبرهن خارجة عنهما
فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والنتيجة لم تورد
للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعهما في البرهان ولا للممكنات
لكونها باعتبار كالضروريات ويمثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب
وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما
وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات
الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال
المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تحته مقدمات تناسبه وتفيده
يقينا فالمبرهن ينتج الضروري مما تكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري
مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها
غير ضرورية **فان قيل** انتم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى
الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق تنتج ضرورية
فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية **قلنا** انما حكمنا بذلك
هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما كانت المادة
ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب
الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم
بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون
هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد
من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد
من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استند الى علته الموجبة اياه المقارنة
لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه
ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة
ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى
على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى
باعتبارها مما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في
بعض الاوقات فكانت حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة
ما هي غير ضرورية لا تنتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية
فلا ضير لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان
القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من
الممكنات والوجوديات باصنافهما وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على
المخالفين فيه فقال ولا نلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا
قوله صدق ضروري ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات
يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات
الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون

غير الضروريات من أمثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فأدّى بهم الفهم
المذكورة إلى القول بأنه لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية
فذكر الشيخ أن ذلك غير صحيح لأن المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا
كان أو غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به إلا أنه إنما يصدق
بجميع ما يصدق به من مقدمة كان أو نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة
أخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم إن الشيخ أوّل
كلام محصلي الأولين يعني المعلم الأول على وجه يطابق الحق فقال إنه يحتمل
أحد معنيين أحدهما أن تحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات
البرهان ونتائجها وإنما خص الضروريات منها بالذكر لأن المبرهن يستنتج الضروري
من مثله وغيره من أصحاب الصناعات الأخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي
بذلك والثاني أن تحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات
والنتائج اليقينية وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم **قوله** وإذا قيل
في كتب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس
وما يكون ضروريا ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف
ونحن نستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين
الأولين اللذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات **فذكر** أن شرائط مقدمات
البرهان خمسة أولها أن تكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها
أن تكون أقدم من نتائجها عند العقل أي تكون أعرف منها لتكون عللا للتصديق
بها وثالثها أن تكون مناسبة لنتائجها وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها

بأحد المعنيين المذكورين في النهج الأول أعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي
فإن الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها أن تكون ضرورية إما بحسب
الذات وإما بحسب الوصف أي تكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك
لأن المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول
بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لأنه ينقسم
إلى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو ما يزول بزوال نوعية ذلك
الشيء وإلى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال
نوعيته وربما لا يزول مثلا كالخفيف إذا حمل على الهواء فإنه يزول إذا صار ماء
ولا يزول إذا صار نارا والمرئي إذا حمل على الأسود فإنه يزول إذا صار شفافا
ولا يزول إذا صار أبيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال
الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل
الجميع وخامسها أن تكون كلية وهي ههنا أن تكون محمولة على جميع الأشخاص
وفي جميع الأزمنة حملا أوليا أي لا يكون بحسب أمر أعم من الموضوع فإن
المحمول بحسب أمر أعم كالحساس على الإنسان لا يكون محمولا أوليا ولا بحسب
أمر أخص من الموضوع فإن المحمول بحسب أمر أخص كالضاحك على الحساس
لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه
كليا واعلم أن الأخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية الكلية
واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع
وذلك لأن الأول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند

ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك
لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات
مندرج في ضرورة الحكم المذكورة وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى
الثاني على بعض الوجوه **قوله** واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب
البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من يخالف فيه وانما تطلب الذاتيات
بالمعنى الاخر **اقول** ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه
في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة معرفة
الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك
هم اهل النظام من اجل لبس فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا
وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر
مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة **فان قيل**
اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما
وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا
بيان لحمل ذاتي الانسان عليه **اجيب** عن الاول بان النفس انما عرف
في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم
ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث
هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم تحصل في العقل
الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراهما **وعن الثاني**
بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما تلوح

العلية عند احضار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلوب
لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين
معا بل انما يكونان على احد المأخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول **اشارة**
الى مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات
والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة
يبحث فيه عن احواله واحوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له
ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة **موضوع** العلم
هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا
لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما هو
له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب
كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط
ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح
والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم
المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله
والادوية والاغذية وما يشاكلها اذا جعلت جميعها موضوعات علم الطب
فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم
وانما يسمى هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث
ذلك العلم تكون راجعة اليه بان تكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج
او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلاثة فرد او جزءا منه كما يقال في

الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول
او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية
التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها
للموضوعات هو المطالب فيه **قوله** ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي
هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة
القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلم واما مسلمة
في الوقت الى ان تبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها واما الحدود فمثل الحدود
التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضها الذاتية
وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود
في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الاصل الموضوع
والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة
فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء
لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع
في علم فان البرهان عليه في علم آخر **المبادي** هي الاشياء التي تبنى العلم
عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل
في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه
القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام
مختلفة الصور واما عرضي ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث

هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم
وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم
نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب
الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صودر بها كانت حدودا بحسب الاسماء
ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات
فهي المقدمات التي منها تؤلف قياسات العلم وتنقسم الى بينة يجب قبولها
وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها
ليبنى عليها ومن شانها ان تبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس الى العلم
المبني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة
وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار
وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا
عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا
وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تخلط بمسائلها كما في
الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة
بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود
والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك
والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فعن تعديدها
استغناء لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء
الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية

لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في
فواتح العلوم يجب ان تخصص بالعلم والا فالتصديق به قبيح والتخصيص فلا يكون
بالجزئين جميعاً كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فتخصص
الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك
والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة
لان تعد في مقدماتها وقد تكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية
لمقدار واحد متساوية فتخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول
ايضا مخصصا بتخصيصه فان المتساوية المقادير غير المتساوية الاعداد فهذه هي
المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها وتتبين فيه وهي مطالبه
والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك
مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم
وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تتبين في موضع آخر
وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة
وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول
في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على
سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب
قبولها وذلك عند التصديق بها لا غير واما ان لم يصدق بها فانها لشدة وضوحها
تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا
منه فلعله من الناسخين والله اعلم اشارة في نقل البراهين وتناسب العلوم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على وجه التحقيق
وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على ان يكون الموضوع في
احدهما مأخوذا مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة قد جرت
بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت
علم الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان
في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة
وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض
خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقي تحت
علم الحساب العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما
ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون
على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص
بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين
احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي
يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق
هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما
شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة
خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون
الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالموجود
والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة

والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه
لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس
بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت
العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع
علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح
مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من
المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي
مطلقة اعم منها وهي مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع القيد
يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني
تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون
دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع بحيث انما يقع بالتشكيك
على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص
فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا او يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم
فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم
من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول
واختلافها بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما
واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون
بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان
لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفتين

ولذلك يقع لبعض مسائلها اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما
ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة
والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مغايرا
لاعراض ذاتية تختص بالآخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه
من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الآخر
وذلك كالموسيقي والحساب فان موضوع الموسيقي هو النغم من حيث
يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي
لكنه يبحث في الموسيقي عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف
وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك
صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين
مغايرا لاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب
وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت آخر انما يكون على اربعة وجوه احدها
ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا
لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الآخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي
عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث
اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا
الموضع قوله والكن الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره
انما تصح في العلم الكلي الموضوع فوق على ان كثيرا ما تصح مبادي العلم الكلي
الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس

إلى الفوقاني والفوقاني كليًا بالقياس إليه ولكن المبادي الغير البيّنة للجزئي إنما
يكون مسائل العلم الكلي يتبيّن فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة
والعلل أربعة فإنهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى وقد
يكون بالعكس من ذلك فإن امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا يتجزى مسئلة من
الطبيعي ومبدأ في الإلهي لإثبات الهيولى على أنه أصل موضوع هناك وينظر
في هذا الموضع أن لا تكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما تبيّن بها في الفوقاني
لئلا يصير البيان دورًا **قوله** وربما كان علم فوق علم وتحت علم وينتهي إلى العلم
الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم
المسمّى فلسفة أولى **العلم** الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي
هو فوق الطب وتحت الفلسفة الأولى والنسب بينهما تختلف على الوجوه
المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض
يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة أوجه من الأربعة المذكورة هي الأول
والثاني والرابع وذلك لأن بدن الإنسان نوع من الحيوان وقد أخذ في الطب
مقيدًا بقيد وإنما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الأعراض الذاتية للحيوان
وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الأول ولذلك يعد في أجزائه
والطبيعي تحت الفلسفة الأولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ
وإذ لا شيء أعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الأولى فلا علم أعلى منها
ويبحث فيها عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد
والكثير والقديم والمحدث وبقي ههنا بحث وهو أن هذا الفصل مترجم

بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض
النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم أصلًا **والفاضل**
الشارح ترجمهما على هذه الروايات ولم يذكر الوجه في ذلك **فأقول** أصح
الروايات ما أوردناه أعني ترجمتهما بما مرّ ولنقل البرهان معنيان أحدهما
أن يكون علم مبنيًا على أصل موضوع يتبيّن في علم آخر فيكون البرهان الذي يتبيّن
به ذلك الأصل منقولًا من علمه إلى العلم الأول المبني عليه حتى يتم ذلك
العلم به والثاني أن تكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه إنما يكون بشيء من حقه
أن يكون في علم آخر وإنما نقل من ذلك العلم إلى هذا العلم لبيان تلك المسئلة
كمسائل المناظر والموسيقى فإن من حق براهينهما أن يكون بعضها من علمي الهندسة
والحساب وذلك لأن تلك المسائل لو جرّدت عن نور البصر وعن النغم لكانت
بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاعتبار إن لم تتغير أحوالها فلذلك
نقلت البراهين من مواضعها إليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت
الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني أحق منه بالذي قبله
إلا أن اشتمال الفصل على المعنى الأول أكثر منه على الثاني **إشارة** إلى
برهان لِمَ وبرهان إنّ أن الحد الأوسط إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجود
الحكم وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض كان البرهان برهان لِمَ لأنه
يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقًا
معطٍ للسبب وإن لم يكن كذلك بل كان سببًا للتصديق فقط فأعطى اللمية
في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى ببرهان إنّ لأنه دالّ على

انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط في برهان ان
مع انه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه
اعرف عندنا يسمى دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة
بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن الارض متوسطة واعلم
ان الاستثناء كالحد الاوسط ومن ثمة التوسط بالكسوف الذي هو معلول
التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فبين الكسوف ببيان
توسط الارض وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين بحدود مشتركة
وليكن الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعريرة غارزة ناخسة وحمى غب
والمعلول منهما القشعريرة **الحد** الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة
لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا
على ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا
لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم
والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود
الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل
يشارك برهان لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة
واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل
والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه
فقدمناه اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي
السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل

مستندا الى سبب في الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان والواقع
في البرهان يكون سببا في العقل فقط فيكون البرهان به برهان ان ومقدمتا
هذا البرهان اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا وليستا اقدم في الطبع
وانما عرفا بلم وان لان اللمية هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم
يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي
ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والآخر اقتراني
حملي يمكن ان يمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي
وهو التمثل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه
نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة الفاشية في الاعضاء
التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي
بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق
وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب من باب برهان ان
غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق
على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا
للمتعارف من العبارة **قوله** واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود
الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في
الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا
للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر **وجود** الاكبر مطلقا غير وجود
الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني والاوسط

علة في برهان لِمّ ومعلول في الدليل للثاني دون الاول واهل الظاهر
من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما يزيده
بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا
للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار
ويكون هذا البرهان برهان لِمّ ومنه قولنا انها لم مؤلف ولكل مؤلف
واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر
علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده
مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر
في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي
لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر
علته انما وجد كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب انما
وجدت وهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما
متغايرتان **اشارة** الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود
مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض **المطالب**
العلمية تنقسم الى اصول وفروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم
غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض
المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة
ستة وهي مطلب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل
انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان

للتصديق وهما هل ولم فطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا
كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد
موجود في الدار **قوله** ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات
الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل **ذات** الشيء حقيقته
ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو
ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها ومن جملتها الحدود الحقيقية
في جوابه وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار
والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل
عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل
عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل
الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما
يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دل عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما
بحسب الاسم **قوله** ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا
لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حد المطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب
فيه شرح الاسم **وفي بعض** النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
جزء المطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم
مطلب هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا فتبين هذا
المطلب ليتميز عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح
الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بحد دون الآخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول

الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما اما الذي لا يكون
مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسؤل عنه وانما كان ذلك لان مدلول
الاسم اذا كان حدا والحدود انما تكون بحسب الذوات المحصلة كان المحدود ذات
محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصيل تلك الذوات اعني
وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيطة حينئذ فايدة وحينئذ لا يكون
السؤال بما قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اي وكيف
كان الحال فان المطلوب في السؤال بلفظة ما هذه التي تقدم على مطلبي هل هو
شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم
الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلا فقد استعملنا
اسم الخلا على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما
جزء للمجموع ويكون قولنا جزء المطلب في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل
وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى
وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حدا للمطلب
مفهوما فانه مطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله
فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما ان كان فيه تجوز معناه
ظاهر ومثاله اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه
شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل
الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها
مطلب اي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي

شيء الشيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه
وقد يجاب عن اي بما يميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو
الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه
يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد
الجواب عن ما هو في حال الشركة يتعين لطلب تمييز كل واحد من المختلفات
الحقايق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء
وكانه يسال عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل
فقط او يسال عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك
فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد
هل بالمرتبة بالقوة او بالفعل مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط
كما يقال لم مبدا الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس
الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا
ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوى
الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى تكون
الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه
يسال عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل
في المرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما
بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة
فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب

جزئية ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد منها ويستغني عنها اكثرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم تعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله **لم يذكر** الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فايدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان تعد في الاصول ويستغني عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الان **قوله** فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا عما عد **فيه نظر** لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها

النهج العاشر في القياسات المغالطية

اعلم ان الغلط قد يقع اما لسبب في القياس وهو ان يكون المدعي قياسا ليس قياسا في صورته وهو ان لا يكون على صورة شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكن ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرف الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك

اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان بمعنى واحد والواجب ان يكونا مختلفي المعاني فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطاء من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول **الغلط** يقع لسبب يرجع اما الى التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما لسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التاليف فيكون لسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرح والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس

مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس
ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن أن تكون مسلمة وإليه أشار بقوله أو
لا يكون قياسا بحسب مادته إلى قوله وإن كان قياسا في صورته ومثاله أن يقال
كل إنسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان
وذلك لأن القياس إنما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود إما مع إثبات
القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا أو مع حذفه عنهما
جميعا لكن إثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى
وإن حذف عن الصغرى وأثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلت صورة القياس
فلم يكن الأوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا
واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة
قوله وقد عرفت الفرق بينهما أي بين هذين القياسين المذكورين **قوله** ووضع
ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الأول من هذا القبيل
أي مما يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة ثم أخذ في بيان
المصادرة على المطلوب الأول بقوله وذلك إذا كان حدان من حدود القياس
إلى قوله فالواجب أن يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب إنما تشتمل
على حدين مترادفين ويلزم منه أن تكون إحدى المقدمتين خالية عن الوضع
والحمل وهي التي يتحد حداها والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التأليف
عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون إحدى حدي النتيجة هو الأوسط مثاله
كل إنسان بشر وكل بشر ناطق فكل إنسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا

يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في أقيسة مركبة تنتهي
بتباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها **والفاضل** الشارح ذهب إلى أن
وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الأول من الأغلاط التي تتعلق
بالمادة وليس كذلك فإن الخلل فيهما ليس لأنهما يشتملان على حكم غير مسلم
بل لأن القياس المشتمل عليهما بالقياس مع النتيجة إما من حدود ليست أقل
مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة أو من حدود يجب لكنها
أقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع إلى الصورة دون
المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي أسباب الأغلاط
المتعلقة بالتأليف القياسي وقد ظهر أنها أربعة اثنان منها يتعلقان بنفس
القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في أن الخلل فيهما سوء التأليف
واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب فإذن جميع ما يتعلق بالتأليف القياسي ثلثة أشياء وإلى ذلك
أشار الشيخ بقوله فإذا روعي في القياس صورته ثم ما أشرنا إليه من أحوال مادته
لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة
على المطلوب الأول **قوله** هذا وأما أن لا يكون الغلط في كون القياس قياسا
واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فإنه قد يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الألفاظ على بساطتها أو على تركيبها على ما قد علمت
ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع إلى لفظ كل واحد أو بالعكس
فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا شك

في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل
تغيير اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل من
يظن انه اذا صح ان يقول ان امرئ القيس كان شاعرا صح ان امرئ القيس كان
مفردا وان امرئ القيس الميت شاعر مفردا فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح
ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على
العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرئ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق
وكيف شئت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا ينسب ما يكون الغلط
فيه بسبب المعنى من وجه لكنه يشترك من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ

لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف
ختمه بقوله هذا اي هذا قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط
فلفظ اما هذه اخت التي في اول الفصل في قول الغلط قد يقع اما بسبب في القياس
وهذا القسم هو ان يكون الغلط لسبب في المقدمات افرادا او في اجزائها التي
هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم
الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك
في جوهر اللفظ او في هيأته في نفسه او في هيأته اللاحقة به من خارج او في
التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او
غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ
المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على
بسائطها او على تركيبها على ما علمناه في النهج السادس واورد لذلك مثالا

وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظة كل حالتي الاطلاق على الجميع وعلى
كل واحد الى الآخر وهو قوله من جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله
ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو
الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض
اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق ان الكل يشتمل على الاحاد
معا وكل واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان
لا يكون مع المأخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير مأخوذ واشار بقوله
وربما كان الانتقال على سبيل تغيير اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن
بانه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانها فرد الى القسم
الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرئ القيس شاعرا وصح
فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان
المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل
كل واحد من لفظي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول
لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه
في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل على انها
اخذت تامة وهي المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث
لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دالة لذاتها الا على الارتباط
المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا
هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي

ليس بموجود الان لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال
الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة
زوج والخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا
العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا
الى القسم السادس وتمثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرؤ القيس شاعر جيد وصح
على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم
قال وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك لانه
هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق
اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية هذا اغفل ما يتبع الحمل وكان كحمل الموجود المطلق
بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور له لكنه ههنا يكون بتركيب اللفظ وذلك
لان هذا اللفظ انما حدث هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل
ان يحدث من تركيب لفظي بتقدم قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة
الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا الاربعة وسيشير الى الثاني
والثالث الباقيين منها **قوله** قد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع
بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق
للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة
وقد عرف ذلك **يريد** القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات
وهو الذي يكون السبب فيه معنويا بقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف
على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط

المعنوية لا يتصور ان تقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب
فاذن هي انما تقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون
بين القضايا والذي بين القضايا هو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في
التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة
بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف
اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين
جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب
غير صحيح فان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب
في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيها بدل ما يستحق
لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا
مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من القضية
وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون
فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين
قضايا لا يأتلف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم
يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ
في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث
اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر

فِي ٱلنَّهْجِ ٱلسَّادِسِ وَٱلرَّابِعُ أَخْذُ مَا بِٱلْقُوَّةِ مَكَانَ مَا بِٱلْفِعْلِ وَعَكْسُهُ يَجْرِي مَجْرَاهُ
وَٱلْخَامِسُ إِغْفَالُ تَوَابِعِ ٱلْحَمْلِ وَهِيَ ٱلْأُمُورُ ٱلْمُتَعَلِّقَةُ بِٱلْمَحْمُولِ كَمَا مَرَّ وَبِٱلرَّابِطَةِ
وَٱلْجِهَةِ وَٱلسُّورِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُغَيِّرُ أَحْوَالَ ٱلْحُكْمِ فِي ٱلْقَضِيَّةِ وَهَذَانِ ٱلْقِسْمَانِ
مِنْ جُمْلَةِ سُوءِ اعْتِبَارِ ٱلْحَمْلِ وَإِنَّمَا أَوْرَدَهُ ٱلشَّيْخُ هَكَذَا لِأَنَّهُ فِي هَذَا ٱلْمُخْتَصَرِ لَمْ يَتَعَرَّضْ
لِبَيَانِ ٱلْحَصْرِ عَلَى مَا فِي سَائِرِ كُتُبِهِ **قَوْلُهُ** فَيَجِدُ أَصْنَافَ ٱلْمُغَالَطَاتِ مُنْحَصِرَةً فِي
اشْتِرَاكِ ٱللَّفْظِ مُفْرَدًا أَوْ مُرَكَّبًا فِي جَوْهَرِهِ أَوْ هَيْئَتِهِ وَتَصْرِيفِهِ وَفِي تَفْصِيلِ ٱلْمُرَكَّبِ
وَتَرْكِيبِ ٱلْمُفَصَّلِ وَمِنْ جِهَةِ ٱلْمَعْنَى فِي إِيهَامِ ٱلْعَكْسِ وَأَخْذِ مَا بِٱلْعَرَضِ مَكَانَ مَا بِٱلذَّاتِ
وَأَخْذِ ٱللَّاحِقِ وَإِغْفَالِ تَوَابِعِ ٱلْحَمْلِ وَوَضْعِ مَا لَيْسَ بِعِلَّةٍ عِلَّةً وَٱلْمُصَادَرَةِ عَلَى ٱلْمَطْلُوبِ
وَتَحْرِيفِ ٱلْقِيَاسِ وَهُوَ ٱلْجَهْلُ بِمُبَايَنَتِهِ **لَمَّا ذَكَرَ** أَسْبَابَ ٱلْغَلَطِ عَادَ إِلَى عَدِّهَا
لِيَسْهُلَ ٱلضَّبْطُ فَأَشَارَ هَهُنَا إِلَى ٱلْقِسْمِ ٱلثَّانِي مِنَ ٱللَّفْظِيَّةِ ٱلَّتِي لَمْ يَذْكُرْهَا فِيمَا مَضَى
بِقَوْلِهِ أَوْ هَيْئَتِهِ أَوْ تَصْرِيفِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ فِي ٱلْمَعْنَوِيَّةِ قِسْمًا مِمَّا ذُكِرَ فِيمَا مَرَّ وَهُوَ أَخْذُ
مَا بِٱلْقُوَّةِ مَكَانَ مَا بِٱلْفِعْلِ وَذَلِكَ أَيْضًا مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَتَعَرَّضُ لِبَيَانِ ٱلْحَصْرِ ۝
قَوْلُهُ وَإِنْ شِئْتَ فَأَدْخِلْ اشْتِبَاهَ ٱلْإِعْرَابِ وَٱلْبِنَاءِ وَاشْتِبَاهَ ٱلشَّكْلِ وَٱلْإِعْجَامِ
فِي بَابِ ٱلْمُغَالَطَاتِ ٱللَّفْظِيَّةِ **وَهَذِهِ** إِشَارَةٌ إِلَى ٱلْقِسْمِ ٱلثَّالِثِ مِنَ ٱللَّفْظِيَّةِ
قَوْلُهُ وَمِنَ ٱلْمُنْتَفِعِ لِفَنِّ ٱلْمَعْنَى وَهَجَرَ مَا يُخَيِّلُهُ ٱللَّفْظُ ثُمَّ رَاعَى أَجْزَاءَ ٱلْقِيَاسِ
مَعَانِيَ لَا أَلْفَاظًا وَرَاعَاهَا بِتَوَابِعِهَا وَلَمْ يُخِلَّ بِهَا فِيمَا يَتَكَرَّرُ فِي ٱلْمُقَدِّمَتَيْنِ أَوْ يَتَكَرَّرُ
فِي ٱلْمُقَدِّمَتَيْنِ وَٱلنَّتِيجَةِ وَرَاعَى شَكْلَ ٱلْقِيَاسِ فِيهِ ثُمَّ عَلِمَ أَصْنَافَ ٱلْقَضَايَا
ٱلَّتِي عَدَدْنَاهَا ثُمَّ عَرَضَ ذَلِكَ عَلَى نَفْسِهِ عَرْضَ ٱلْجَانِبِ مَا يَعْتَقِدُ عَلَى نَفْسِهِ
مُعَاوِدًا أَوْ مُرَاجِعًا فَغَلِطَ فَهُوَ أَهْلٌ لِأَنْ يَهْجُرَ ٱلْحِكْمَةَ وَتَعَلُّمَهَا وَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ

يُقَالُ ٱلْمُنْتَفِعُ لُغَةً أَيْ نَظَرَ إِلَيْهِ يُرِيدُ أَنَّ مَنْ عَرَفَ ٱلْأُصُولَ ٱلْمَذْكُورَةَ وَأَحْكَمَهَا
أَمِنَ مِنَ ٱلْغَلَطِ فَإِنَّ سَبَبَ ٱلْغَلَطِ بِٱلْإِجْمَالِ هُوَ إِهْمَالُ بَعْضِ شَرَائِطِ ٱلصِّحَّةِ
وَمَا ذُكِرَ بَيْنَ شَرَائِطِ ٱلصِّحَّةِ وَأَسْبَابِ ٱلْغَلَطِ بِقَوْلٍ مُلَخَّصٍ وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا لَاحَظَ ٱلْمَعْنَى
وَهَجَرَ مَا يُخَيِّلُهُ ٱللَّفْظُ أَيِ ٱلْأَلْفَاظُ ٱلذِّهْنِيَّةُ وَمَا يَتَرَتَّخُ مِنْ أَحْوَالِهَا فِي ٱلْخَيَالِ وَبِٱلْجُمْلَةِ
إِذَا تَرَكَ اعْتِبَارَ ٱللَّفْظِ وَجَرَّدَ ٱلْمَعْنَى عَنِ ٱلشَّوَائِبِ ٱللَّفْظِيَّةِ أَمِنَ مِنَ ٱلْأَغْلَاطِ ٱللَّفْظِيَّةِ
وَإِذَا رَاعَى أَجْزَاءَ ٱلْقِيَاسِ مُفَصَّلَةً بِتَوَابِعِهَا أَمِنَ مِنَ ٱلْأَغْلَاطِ ٱلْمُتَعَلِّقَةِ بِٱلْمُقَدِّمَاتِ
وَإِذَا لَمْ يُخِلَّ بِتَكْرَارِ ٱلْحُدُودِ فِي ٱلْمُقَدِّمَتَيْنِ وَٱلنَّتِيجَةِ أَمِنَ مِنْ وَضْعِ مَا لَيْسَ بِعِلَّةٍ
عِلَّةً وَمِنَ ٱلْمُصَادَرَةِ عَلَى ٱلْمَطْلُوبِ ٱلْأَوَّلِ وَإِذَا رَاعَى شَرَائِطَ ٱلْقِيَاسِ أَمِنَ مِنَ ٱلْغَلَطِ
ٱلْمُتَعَلِّقِ بِصُورَتِهِ وَإِذَا عَرَفَ أَنَّ ٱلْمُقَدِّمَاتِ مِنْ أَيِّ ٱلْأَصْنَافِ ٱلْمَذْكُورَةِ فِي ٱلنَّهْجِ
ٱلسَّادِسِ هِيَ وَرَاعَى شَرَائِطَهَا أَمِنَ مِنَ ٱلْغَلَطِ ٱلْمُتَعَلِّقِ بِمَادَّتِهِ ثُمَّ أَنَّ مَنْ غَلِطَ بَعْدَ عِنَايَتِهِ
هَذِهِ ٱلشُّرُوطَ وَتَكْرَارِ ٱلْمُعَاوَدَةِ إِلَى تَفَقُّدِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا فَهُوَ لَيْسَ بِمُسْتَعِدٍّ لِإِدْرَاكِ
ٱلْعُلُومِ ٱلنَّظَرِيَّةِ وَلِتَعَلُّمِهَا وَٱلْحَمْدُ لِوَاهِبِ ٱلْكَمَالِ تَمَّ ٱلْقِسْمُ ٱلْأَوَّلُ مِنَ ٱلْكِتَابِ

وَيَتْلُوهُ ٱلْقِسْمُ ٱلثَّانِي ۝

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي
إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

قال الشيخ هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر
له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وأنا أعيد وصيتي
وأكرر التماسي أن يضن بما يشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه
ما اشترطه في آخر هذه الإشارات إن هذين النوعين من الحكمة النظرية
أعني الطبيعي والإلهي لا يخلوان عن إغلاق شديد واشتباه عظيم إذ الوهم
يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت
مسائلهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم للأهواء المتقابلة لا يرجى أن يتطابق
عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان والناظر فيهما يحتاج إلى
مزيد تجريد للعقل وتبيين من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن
الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فإن تيسر له الاستبصار فيهما
فقد فاز فوزا عظيما وإلا فقد خسر خسرانا مبينا لأن الفائز فيهما مرتق إلى مراتب
الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة
المقلدين الذين هم أراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه
كل التحفظ وأمر بالضن به كل الضن وأنا أسأل الله الإصابة في البيان والعصمة
عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعتقده فيما أجده

مخالفا لما أعتقده فإن التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان
وعليه التكلان

النمط الأول في تجوهر الأجسام

قال الفاضل
الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وإنما وسم أبواب
المنطق بالنهج وأبواب هذين العلمين بالنمط لأن المنطق علم يتوسل منه
إلى سائر العلوم فكانت أبوابه أنهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت أنماطا
قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر
بالمعنى الأول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر
الأجسام ليس هو الأول لأنها ليست مما لا تكون جواهر فتصير جواهر بل هو
الثاني فإن المطلوب تحقق حقيقتها أهي مركبة من أجزاء لا تتجزى أم من المادة
والصورة وأعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها
فلسفية وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقرب
الأشياء بالقياس إلينا وختم بالفلسفيات التي هي أبعدها في الوجود والقياس
إلى نفس الأمر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات إلى المحسوسات
ومنها إلى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف من
المادة والصورة فصار من مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات
فيه ومسائل من الفلسفة الأولى وكانت هي أيضا في الفلسفة الباحثة عنها
مبنية على مسائل أخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الأبعاد
والشيخ أراد أن يبتدئ بالطبيعيات أيضا ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالة
من أحد العلمين إلى الآخر المنسوبة لتحير المتعلم فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة

باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما اضيف هذا لزمه ان يبين ما تبتني
تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام
بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما تنحل اليه مقادير الذي لا تبتني على مثله
تنتفي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة
من العلمين وقيل الحق من خفي المقصود **فقول** الجسم يقال بالاشتراك على
الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له
الابعاد الثلثة والمراد هٰهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف
الفاضل الشارح حد المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال
بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت
وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى
قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض **والجواب** عن الاول
انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في
موضوع وابطل كونه جنسا وهو لا يدرس لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم
الجنس لا يكون جنسا **وعن** الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي
ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول
على الجسم وهو شيء ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط
ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون

الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا تكون وعلى التقديرين فاما
ان تكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون
الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء
واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف
من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما
الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله **قوله وهم واشارة**
قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب
الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل
معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم
السبب مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته
الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع
والمحمول عن اللواحق او التذكر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد
في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم
وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من ظن ان كل جسم ذو مفاصل
فقوله كل جسم ذو مفاصل حقيقية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل

هي المواضع التي تنفصل وتتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي
الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها بابها
قوله ينقسم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك
الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها
في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **ذكر** للاجزاء احكاما اربعة
اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها والثالث انها
لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب طرفيه
عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا
لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان تفعله ناقضوا الاوضاع
وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك
لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة
او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالافلاك عند الحكماء وقد سمي
الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد
الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره او
لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها
في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها
بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه
لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يتلاقى

ان الاوسط اذا كان كذلك يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه
الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره **هذا** ابتداء شروعه
في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين
عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالكل
او لا بالكل فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض
الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور
الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا
يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع
ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر
القسم الاول والثاني اولى وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان
الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله
يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تم بذلك الحجة
على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل
على القسمين المذكورين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد
من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة
ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني
بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه
مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما احتاج
الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار

على نقض الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل
جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز
مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه
واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه **يريد** بيان حال القسم الثاني وهو القول
بالمداخلة فسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين
بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد
عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا
واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان
خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد
وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم تكن
المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير
محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا
يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوزنا ان يداخل الوسط فلا بد من ان
ينفذ في الوسط **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم
للمداخلة **أي** فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة
قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم
حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه
يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى
حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ

والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء
المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح
فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني **أقول**
هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة
ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام
المداخلة وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان تكون الحركة متصلة في ذاتها
قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان
المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ
في الجزء الواحد وسط مسبوق بحال ما وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير
الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قوله**
واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للآخر الطرف
ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون
ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فاذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون
عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي **أي**
المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل له
ملاقيا للطرف الآخر فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع
بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية
وذلك لان الاشارة الى احدهما تكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ
عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض

يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان
كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم تكن الملاقاة
بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز التداخل
يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء
يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض
وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم
امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال هذا تقرير هذه الحجة
والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة
موجودة غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما موجودين والى
ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه
موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا
لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وتحل هذا الشك عند تحقيق
اتصال المقادير على ما سياتي ان شاء الله **وهم واشارة** ومن الناس
من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية **يريد** ابطال
الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة
فهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان
الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة
وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات
التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء

مترتبا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم
من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم
وان الكثرة انما تتألف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن
قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل
ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل
على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان
لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى
ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية
قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب
وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما
الزمهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل
الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول بتجزية الجزء القريب من مركز
الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ
منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك
القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك
الرحى على ما هو المشهور **قوله** ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير
متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها **قال** الفاضل الشارح الكثرة
تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى
من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها

اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان
الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في
كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون
موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان تحمل
الكثرة على الاضافية حتى ينتظم الكلام **اقول** وهذه مؤاخذة لفظية قليلة
الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** فاذا كان كل متناه يوجد منها موقفا من آحاد
ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا المقدار بل عسى العدد **تقرير**
كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ موقفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع
ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول
بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا المقدار وذلك لان الحجم لا ازدياد به
ثم قال بل عسى العدد اي بل عسى ان لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد **قال**
الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد
زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها ثابتا
المقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها
بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها
متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما
لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز
واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان
النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا امتياز

في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون
متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير
والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي
دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع
التعدد على سبيل التجويز **قوله** وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم
الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة
فكان جسم **هذا** هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف
من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد
الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى بانضمام بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث
حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة
فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان
الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له
مقدار ما ممانع لان يدخل فيه آخر مثله **قال** الفاضل الشارح ينبغي ان
يضم في المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في
جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ
لدلالة الكلام عليها **اقول** ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله
وامكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التي يعود اليها
الضمير في قوله منها والتأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات
لا ان يفرض اولا تأليف للكثرة في جهة ثم يحتاج للتأليف في الجهات الاخر

الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسّر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان
الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف
من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك
حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها حجما لا قبلها
والاصوب ان يفسّر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم
ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم
يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تألف مما يتناهى لكنه
لم يقنع بذلك بل تصدى لبيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما
لا يتناهى اصلا **قوله** كان نسبة حجمه الى الحجم الذي آحاده غير متناهية
نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد **هذا** تال لقوله ان كان لكثرة متناهية
منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان
حجم في كل جهة فكان حجم والجميع شرطية متصلة **وذهب** الفاضل الشارح
الى ان قوله فكان حجم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي آحاده غير متناهية
نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها
قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه الى الحجم الذي آحاده غير متناهية نسبة
متناهي العدد الى متناهي العدد ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور
والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد
من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم
الى جسم آخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر

الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية
وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيّر جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين
ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا **قوله** لكن ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد
الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال **هذا** استثناء لنقيض
تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان
الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى
اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يتزيد بازدياد
المقادير والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد
متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه
الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل
المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى **تنبيه** اليس اذا اوجب النظر
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون
لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم
ليس لامتداده مفاصل **لما ثبت** امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى
سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة
ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل
مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم

الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة
وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان
في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان تكون متألفة
مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير
متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا
جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم
غير متناهي القدر كليا **قال** الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى
لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب
ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية
ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام
اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا
بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله
الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في
هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكأنه قال ومن الناس من يجوز هذا
التأليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال
في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فان القضية الاولى
مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا

ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله
فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا **وذكر**
الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى
بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب
فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم
واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا
فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل
واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون
عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك **اقول** والاظهر انه لما سلب الوجوب
عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان
قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس **الحق** يحكم باتصال الجسم واثبات
المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح
كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل
بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما
باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب
اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة
المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون
والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال

الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم **تذنيب** اليس اذا
لم يكن تألف من آحاد لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما
الوهمية لا تنقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر
يرشده القدر الذي نورده **لما** ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الاحتمالين
الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة
لاسيما الوهمية لا تنقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور
من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان
البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل
تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى
وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا فيها والمستبصر
يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه
تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية
ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة
ولا زمان **قد حصل** من المباحث المذكورة ان للجسم الطبيعي متصل في
نفسه قابل للقسمة الى غير نهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم
الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم
الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي
بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك
اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع

ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام
ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه على ان حكم المتصلات
الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل
فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن
لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة الحركة
والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال يحدث مشترك هو نهاية
الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان
التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد
الحجة المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو
الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط
والثخن اسم الحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل
بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل
الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين
احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض له
اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة
الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق
المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال
وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه

الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال
لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة
جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب
اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر
هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي
لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل
الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة
وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون
باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل
اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد
بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض
للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي
وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه
اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحق وكان كونه ذا كمية
وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني
اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت
ثبوت ذلك للجسم **فان قيل** لم يعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور
فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له **قلنا** كونه موجودا الا في موضوع
اعني جوهريته او نحو تحيزه له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون

ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته **قوله**
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **الانفصال** اعم من الانفكاك
كما مر ذكره **قال** الفاضل الشارح لجزمه بالقطع قد المفيدة للجزئية الحكم
عن الافلاك **واقول** هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال
باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بينا ولها هذا البرهان على ما يجيء بانه
فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات
وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال
الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول
جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** ويعلم ان المتصل بذاته
غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
يريد بالمتصل بذاته هاهنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها
واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي
في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا باي الاشكال والدليل على
ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان
المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي
هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته هاهنا على الجسم التعليمي الذي
هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى باطلا لان الحق ما ذكرناه ويريد
بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة
ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال

بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال
يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما
وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرا عليه احدهما وينفى
بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند
طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا
لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قوله** فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئاته وصورته **قوة** الشيء بمعنى امكان وجوده
ووجوده متنافيان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال
وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس
هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال
وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئاته الشكل التابع لوجودها
وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا
يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار **قال**
الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور
بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف
اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء
فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر
على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه

النتيجة لانا اذا قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال
من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا
فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات
ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا
ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى **واقول** في هذا
الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محال
ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
على ما قال فقد اثبت محله فهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ
من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل
بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود
القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال
بوجود الانفصال على وجود القابل له انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير
ان يتقدم وجوده **قوله** وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي
عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا
المتصل بذاته ما دام موجود الذات هو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا
طرا الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل
وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما هو عند الانفصال
قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال فيعود مثله متجددا ولا يعود هو

بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال لابد
في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان
ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال
حال كونه متصلا وقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال
ليس بقابل للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفا بالانفصال
فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل
مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان تعلم انه لا يمكن
ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو
الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء
يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال
والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما
البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير
جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يخشون ان كون الجسم
متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان تعلم
ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها
المستفاد من الصورة ليوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد بحسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية
بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة
بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى
مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة
في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب
الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وهي ان
الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كانت
حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم تكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا
لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية
ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة
بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام متحيزة فان ما لا يتحيز
على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط
حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير **وهم وتنبيه**
وليس لك ان تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس
كل جسم فيما يجب كذلك **هذا** هو الوهم ونقريره ان يقال انكم اسندلللتم
بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه
مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل
فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام
الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم **قوله** فان خطر هذا بالك
فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة **هذا** هو التنبيه
المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة

للجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هي بها الامتداد بتة عند وجود الانفصال
لا في الخارج ولا في الوهم ثم تذكر كون كل ذي حجم يجب طرفيه عن الملاقاة
واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على
هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مغاير لما يقبل الفصل والوصل
العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفها
فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم
ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا
وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار
شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده
موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله
طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه
من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع **قوله** وما لها في الغنى
عن القابل او الحاجة اليه متشابه **وذلك** لان الشيء الماخوذ من حيث هو
هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المقابلة لذاتها وان اختلف فانما اختلف
لكونه ماخوذا مع امور تقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرفت في بعض احوالها حاجتها
الى ما تقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها
طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة **اي** اذا ما
بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال
مفتقرا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرفت ان تلك الطبيعة محتاجة

الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية
بحيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بالخارجيات عنها دون
الفصول **قد بينا** ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا
وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بمتقومة على انضمام فصل
اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية
وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير
نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما
ذكر اختلافها بالخارجيات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك
لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في
بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا
في سائر الصور له وكان هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال
كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك
دون غيره من الاجسام **فاجاب** عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة
نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضت مع جميع
الخارجيات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير
محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء
انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء
الغير الخارج عنه لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه

والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان
ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها
والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات ونافض بالوجود
الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا
بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته
فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر **والجواب** عن الاول ان الاحتياج
الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال
والمنفصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه
كفاية فلا احتياج بنا الى ما عداه مما لا نعلمه **وعن** المناقضة ان الوجود ليس
من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه **وعن** الثاني ان الطبيعة
المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك
التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون
غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ويحتمل بما اعادة ما ذكرناه فلا
فايدة في التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ليس
الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام
وما يشبهها **قد ذكرنا** في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة
وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم
المؤلفة **فنقول** من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة

مذهب ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام
المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متالفة من بسائط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط انما تكون بالتماس والتجاور
فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما بالحجة المذكورة
ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها
متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في
الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ديمقراطيس ذهب الى ان تلك
البسائط كرية الشكل **وفيه نظر** لان الشيخ حكى في الفن الثالث
من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها
جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة
وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس
اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات
كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي
الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها
ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون
كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل
للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى
مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط
غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات

المادة بالحجة المذكورة متعذر اهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني
الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي تسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا
قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة
بسبب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون
طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في
النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين **هذا** هو
التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسائط
بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا
غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر
الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك
الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة
اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول
ظاهر الفساد فالثاني حق **فان قيل** لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك
بسبب شيء يقارنه **قلنا** لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك
انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد حصر

القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب
يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين
الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد
بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره
وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل
قسم من هذه يحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد
من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما
يواضعهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد
ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع
يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر
عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من
ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين
في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الا من عائق مانع خارج
عن طبيعة الامتداد لازم او زايل **هو** ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع
عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون
لازما كما في الفلك او زايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب
لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا
ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك
الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فقال

انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مفارق
للامتداد الجسمي مانع اياها عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم
البسائط متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال
والاتصال **قوله** ولعل هذا العايق اذا كان لا لامر طبيعيا كان لا اثنينية
بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه **معناه**
ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة من المستحيل
ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا
يعني ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين
في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع
وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية فلا يجر
الكلام الى ان ذكره اثناء حل هذه الشبهة **واعترض** الفاضل الشارح
بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكر
من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط
متساوية في الطبع **واعترض** ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية
عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية
المشتركة عن فعلها **وجوابه** انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع
ممكن واورد اعتراضات اخرى تجري مجرى هذين **تنبيه** وكل نوع يحتمل ان
يكون له اشخاص كثيرة فما عاق عن ذلك عائق لا لامر طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص
المحتملة ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة بل يكون نوعه في شخصه

اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص
ذلك النوع والعايق عنه لا لامر طبيعي **هذا** الفصل لا يوجد في بعض النسخ
ويوجد في بعضها مندرجا بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة
ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة
ومعناه ظاهر **قال** الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان تكون
نفس تصورها مانعا عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون
واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك
الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا
فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا تكون
نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **تنبيه**
أليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي
صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها
وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى
فاعرفها ولا تستبعد ان لا يختص في بعض الاشياء قبولها المقدار بعين دون
ما هو اكبر او اصغر منه **يريد** بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين
قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم تكن
من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط تممها تذنيبا والمشهور عند
الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كانت اجزاؤه متنفشا فيندمج او
يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين

الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون
الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك
يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد
القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع
امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد
ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يختص
في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن
هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولى له
وان كان جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد
في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية **هذه** مسئلة تناهي الابعاد وهي
احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات
محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع
انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة
ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك
على انها احد المطالب الجليلة **قال** الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة
عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية
لا تنفك عن التشكل والتشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها
وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ

حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون
بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل
لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود
وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات **الاولى** ان الابعاد
الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادات
غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية
والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات
مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث
زائدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول
الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف
الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب
الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي
يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي
الى مساواة الخط الاول المنصف فتبين ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة
لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر
واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد

اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد **الثالثة** انه يجوز ان يفرض
بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية **الرابعة** ان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع
الزيادات التي دونه موجودة فيه ولنرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر
الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** والا فمن الجائز
ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما متزايدا هو
بيان المقدمة الاولى **قوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد
من الزيادات **اشارة** الى المقدمة الثانية **قوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما
هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بغير نهاية **اشارة** الى الثالثة **قوله** ولان كل زيادة توجد
فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد **اشارة** الى الرابعة فاف ثم شرع
في تركيب الحجة عنها **وقوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن **شروع** في الحجة ومعناه كل واحدة من
زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد ونبين هذه القضية
بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد **اول** ويحتمل ان يكون قوله واية
زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت
اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله

فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن نتيجة معللة
بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير
الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن
يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية
وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان متعلق
ولا لايراد لفظة ان وجه **قال** وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون
هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني
باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر
او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني
يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق
على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة
في بعد صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين
الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين
حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها
باطلة **قال** وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل
حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة
ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط **واقول** انه لم يجعل
كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل

جملة متصلاً بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوخذ ايضاً حاصلاً في بعد والقائل
الشارح لما جعل قوله وان زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة جعل
من تتمة المذكور ونظم البرهان على وفق تقريره مقدمة غير جلية واما على
الوجه الذي قررناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود
في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله
ايضاً في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على
جميع الزيادات غير بينة تصدى اثباتها بابطال نقيضها وهو **قوله** وإلا فيكون
امكان وقوع الابعاد الى حد ليس الزايد عليه امكان **قال** المراد منه بيان
المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد
بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحتمل ما فيه
من الزيادة في بعد آخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان
الابعاد المفترضة بينهما محدوداً بحد معين لا يمكن ان يوجد ازيد منه **قوله**
فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة
يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة
الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين
الامتدادين محدوداً في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم **اي** اذا كان
لا امكان الابعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد
لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا
ينفذان بعده **اي** اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما

قوله وان لو امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير
المحدود وذلك محال **اي** ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم
مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية
التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود
اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك
انه لو لم يصر بعد واحد مشتملاً على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين
مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم **قوله** فبين
ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك
الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين هذا محال
ومعناه ظاهر قال **فان قيل** الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر
الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين
لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على
مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا
الابعاد غير متناهية لم يمكن ان تشير الى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك
الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما
غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفاً وذلك لانا
نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فوجب
ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملاً على زيادة
البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك

بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه
والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان
فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه
هذا خلف فتبين ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة **اقول** هذا القسم الاخير
الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان نظرت
خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه **وقد** ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات
شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحدة من الزيادات
الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن
كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر
فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ
قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون
الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد الثالث
مثلا ليس فيه زيادة على الثاني فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع
تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة
في بعد واحد وذلك محال من وجهين **الاول** ان ذلك البعد غير متناه
مع كونه محصورا بين حاصرين **الثاني** ان البعد المشتمل على جميع الزيادات
ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان
لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين
يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني

وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جلية لانا هناك لعدم حصول الجميع
الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه
المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام
كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا
ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل
المجهود فيه **قوله** وقد يستبين استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان
فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية **الوجه** الذي يستعان فيه
بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان
يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها
القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف
والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من
احدى جهتيه دون الاخرى على ما بقي بعد ان يفصل من الجهة التي يتناهى
فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع
التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب
تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة**
قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود
يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم
الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان
الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كانت

ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان
المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة
احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزم ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه
فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل ومعنى قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل
من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما
يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا
يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لجهة ويلزمه
لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف
الحامل **قال** الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية
اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا
ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال
اذا كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان
لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام
مذكور **اقول** كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم
الشكل للجسمية اما ان تكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او
لا تكون كذلك بل تكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول
اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما
بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها وظهر منه ان ربع القسمة

وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قوله** ولو لزمه
منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت
التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته **هذا**
هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه
منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج
فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في
نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل
والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب
انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات
وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه
والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك
ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك
العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم
الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض
اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن
لا تكون الكلية ولا الجزئية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع
فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما
لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما
بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في

الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا
القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه
للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا
لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام
والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود
الا انه اسقط اسم المادة منه وحتم التلفظ به قولا لا خط فيه وفسر قول الشيخ
بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه
الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضهما على ان كل واحد منها محال
براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات [illegible]
الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه بما لا يحتمله الناظر فيه الا على سوء
فهم فالله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا
فائدة في ايراده **قوله** ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان
المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في
نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالة هذا **هذا** هو القسم الثاني من الثلثة
وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد
مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق
وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير
هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها

كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها
في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال
التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونها ماديا وقد فرضناه منفردا
عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا
للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف
من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة
ليس بخارج في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل
والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال
ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها
واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى
القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقي
انه بمشاركة من الحامل **اي** لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا
القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعد فللهيولى اذن تاثير في وجود ما لا بد
للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل **اقول** وهذا نتيجة البرهان
المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى
لا في ماهيتها فاذن لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **وهم**
واشارة او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخرى فان الجزء المفروض
من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه
وطباع الجزء وطباع الكل واحد **هذا** شك يرد على ما ابطل به القسم

الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريبه انكم قلتم لا يجوز ان
يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان
الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة
واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل
الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان
الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف
الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد
المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض
من مقداريتما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال
ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالف احكام الكل والجزء
فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان
البسيط انما تاخر وجود جزئيته عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب
المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه
بالذكر **قوله** فنقول لك **يريد** ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم
الحال المذكور في احدهما دون الاخرى وتقريبه مجملا ان الفلك له مادة
قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها
ضمنها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعد مثل ذلك
لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد
المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه

اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل
حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن لها ذلك
عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب
ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول
صورة الكل **معناه** ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه
اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي
لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك
القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدا التغير من شيء في غيره من حيث
هو غيره والطبيعة تطلق على معان متباينة والمراد ههنا هو الذات نفسه
او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه
التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في
غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب
ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة
الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب
ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة
النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون
للجزء الحادث بعد الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت
النسخ ههنا ففي بعض النسخ تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون
الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون

للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يذكر لفظة
صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظة ذلك في قوله فلما
وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون
هو ما في قوله ما للكل فيكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي **قوله**
فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزا
بها **اي** هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما
الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى
هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة
الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها لطريان الانفصال عليها **قوله** واما
المقدار لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك
الطبيعة هي واحدة لم تقتض كلا او غير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من
علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان تستحق شيئا معينا مما تختلف فيه حتى تقتضي
الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا الحقها من غيرها شيء بحسب امكان
وقوع ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء له مخالفا له
مخالفة **يريد** ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما
يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس
هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا
ففي بعضها هكذا لم تقتض كلا او غير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة
ولا من مقارنة قابل وهي الاصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة

قابل وتقديره لم تقتض كلا او غير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا
من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه
لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا الحقها شيء من
غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوع ما يعني المادة التي يحتاج
الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي
يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بههنا لان الفلك فيه
فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك
اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل **واعترض** الفاضل الشارح بان تعليل
اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء
ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما بالكلية
اولى من الآخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ
ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تخالف
فيهما من غير احتياج الى مادة **فان قيل** تقدم الصورة في الوجود والحلول
على جزئها سبب لكونها اولى بان تكون كلا منه **قلنا** فليكن تقدمها في الوجود
وحده سببا في المتفردة عن المادة **والجواب** ان المادة هي منشأ الاختلاف
فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان
الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه
على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد
ولم تحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقترانه بالصور

الجسمية به **يريد** بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها
بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه
انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره
فيما يتلوه هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو
المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة
في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها
على ما سياتي بعد **قوله** ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان
في حد ذاته ذا حجم **اي** لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة
فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان
منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان
حاملا للحجم هذا خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة
وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم
عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان
غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ
من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد
لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون

المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم
فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من
قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم
تنقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة **اي** ذلك
المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما
ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحامل على التقدير الاول
نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما
آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذا للاشارة لم يبق الا اثنان
فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او
خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد
هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة
الذوات فلا بد للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة
لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون
حالا فهو ليس بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وسمي الفصل
بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة **تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة
وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص **يريد** بيان
امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان
المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت
بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع

بالصورة لامتناع وجود جسم عن ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يتحصل الهيولى
في موضع من المواضع او يتحصل وان تحصلت فلا يخلو اما ان يتحصل في جميع المواضع
او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل
والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون
اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها
في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال
بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة
او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا
في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين
واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب
لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما
ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **هذا** بيان امتناع القسم
الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان
الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا
يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها
هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان تكون الهيولى في صورة توجب لها
وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورتها الهوائية توجب

لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج
بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت
صورة الجزئين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع
الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية
كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة
لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض
الى الفرق المذكور **قوله** وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها
وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء
الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب
لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا يخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك
الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي مخصصا بحسب موضعه
الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو
هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة **وهذا** بيان امتناع القسم
الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان لحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه
وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع
المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها
بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها فهو المراد
من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من
الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قد

هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية
على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز
مخصوص من دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى
مع الصورة في احدها دون غيره تقتضي اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك
الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة
السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد
الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه
بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع
الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع
جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان
احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع
السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن
هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع
الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك
ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول
اللاحقة عقيب زوال السابقة **واعلم** ان فائدة ايراد النظيرين سد باب
ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة
لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض

بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة
الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى
المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل
ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها
الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها
هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع
السابق ايضا ههنا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وليس ههنا وضع سابق
فلا يخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان
الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها
فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول
في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز **واجاب** عنه بكون كل
صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى
الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق **اقول** هذا الاشكال برأسه
ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكله بجواز اتصاف الهيولى في حال
تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد
حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان
تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى الجميع
الاوضاع واحدة **تذنيب** فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
الجسمية **وفي نسخة** الجسمانية وفي نسخ الجزرية ذكر الفاضل الشارح

ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حال لزم الانفكاك
اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل
المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها
او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على
ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا
لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين **واقول** ويحتمل ان يكون
الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات
على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة لا تقترن
بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي
لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فهي لا تتجرد عن الصور
الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى **يريد** اثبات الصور
النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا **واعلم** ان سلب الخلو ايجاب
المقارنة يعني لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل
تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها
وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع
جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير
واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** وكيف
ولا بد من ان تكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل
بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجسمية

اي وكيف تخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها
قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة
من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه
امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل
لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة
ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مغايرة لهما لان المفارق
يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان
تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد
هذه الامور **قوله** وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص من
متعينين وكل ذلك ايضا غير مقتضى الجسمية العامية المشترك فيها **الجسم**
يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع
الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان تكون في مكان او وضع غير متعينين ثم
ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيهما طبيعته على ما يجيء
في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع
خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة وانما لم يقتصر
على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل

ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين **واعلم** ان الصور تختلف باعتبار
آثارها فالمقتضية للكيفيات كهيولى قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف
والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض ويحقق
كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك
الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب
المقتضي لسهولة تشكل الماء وارده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند
جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه **والفاضل** الشارح اورد عليه شكوكا
كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة تقتضي اسناد الصور
ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى
اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات
الى اختلاف قوابلها في الماهيات **قيل** فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور **والجواب** عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض وبقائها دونها
وامتناع تخيل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان تمت
تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه
ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست
الاستعدادات ولا المواد كذلك **ومنها** ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور
فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لا تخلو
ايضا اما ان تكون لوازمها اما الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها
او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كون لما يكون محلا ثم قال فلكن

المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج
اليها لجواز ان تكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول
المقتضية سهولته فان من الجائز ان تكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدأ العدم
يجوز ان يكون عدميا **والجواب** ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور
في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك
لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه
الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصور
الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير
واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما
جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست
عدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور
الوجودية لا تصدر عن الاعدام **ومنها** المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة
الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة
للجسمية فاذن لم تكن صورا **وثانيا** بان القول بكون تلك الصور مصادر
لاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان
الكثير لا يصدر عن الواحد **والجواب** عن الاول ان الصور ليس من شرطها
ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور
على ما سيأتي بيانه **وعن** الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد

بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب فانها
والتاثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه
بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ
من غير الاختلال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي
ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج
فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر
والشكل **قد** اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها
وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة
فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج
الى اشياء اخر غير الهيولى ولولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كان
الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة **وذكر** الفاضل الشارح ان هذا الكلام
يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل
والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب
استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان
الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى
ههنا **والجواب** هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور
السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية

اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية
والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء
والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف
احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي
الى مخصصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج
الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج
وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي
ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون
وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل
يتحدد وجودها لتصير بانضيافها الى سائر العلل علة لا تتماثل ويربط بالمعينات
والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال
الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية
فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية **قوله**
وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى **قال** الفاضل الشارح كون كل سابق
علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا تكون
للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك
الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو
الجواب عن السؤال المذكور **اقول** ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدا قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة

المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي تنتظم بانتظامها امور العالم على ما هو
عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
لقيام الهيولى او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا
او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد
عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به
الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما
مع الآخر او بالآخر **يريد** بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام
المحتملة ليتبين ما هو الحق منها **قال** الفاضل الشارح تلك الاقسام انما
لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة
محتاجة الى الهيولى من غير عكس او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى
او لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول
منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها
او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام
ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى
واقول التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما
بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيفما اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة
تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما
علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك

فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور
لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر
ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمضاف
وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى
قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون لذلك
والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة
لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
ان يكون القابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية
الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى
الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد
المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما ظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه
على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين
ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الشيخ الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي
الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه
هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ **قال** الفاضل الشارح في قوله
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد **منها** انه انما قال
في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر **ومنها** انه

قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها
انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول
لا كالباري تعالى والعالم **قال** وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان
المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة
عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى
متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة
ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت
وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
حكم بعد وجود الهيولى **اقول** يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته
توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة
المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء
يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في
اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر
صفتها عما تاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها
الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي تقرر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى
والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة
الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر بل يكونان متضايفين
ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة
قال وسيأتي ابطال الاحتمالين **واقول** اما تلازم المتضايفين فيثبت

انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال
الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد
التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليته **قال** والفرق بين الآلة
والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا
ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة
واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه
والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين
معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة **قال** وقوله او تكون لا الهيولى
تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين
الآخرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما
وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه
اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقوما به الآخر من الآخر بعكسه
بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين
على السواء **اقول** لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا
وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر
ما ذكرنه ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة
الى القسم الاخير على ما نظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما آخر يبقيه على
ما هو الحق في ذلك وقسيم لذلك القسم الى قسمية **قال** ثم ههنا اشكالان
لفظيان **الاول** انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس باولى من العكس

جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك
غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث
وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود متكافيان في الوجود **الثاني** ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما
مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى
مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم
مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير
الثاني بعض الاقسام محذوف **اقول** الشك الاول هو ما ظنه الجمهور
وقد مرت اشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقوله ابسط والشك الثاني غير
وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما **اشارة** اما الصورة التي
تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد
المستمر للهيولى لانها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من
ان تكون على احد القسمين الباقيين **اقول** صور العناصر تفارق الهيولى الى
بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ ازال الجسمية التي كانت
في حالة الاتصال وحدث جسمان آخران واما النوعية فلجواز الكون
والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية
فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها
والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات
ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل

والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المتعاقبة
لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في
الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال فلا بد في امثال هذه من ان يكون على
احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قوله** وههنا
سر آخر **الشرح** هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى
والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة
من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها
الى الصورة ثم ان الصورة قد تتبدل وتبقى المادة فيعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة
لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة
بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها
فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فيعلم ان هناك شيئا
آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث
هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود
معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص
يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فأدى
الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق حتى في هذا الموضع **اشارة** يجب
ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام
الهيولى مطلقا **يريد** ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور

النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا نوعها او ممتنعا فانها لا تكون
علة مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى **قال** الفاضل الشارح المقدمة
المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء
يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشيء سواء كان المتاخر بالذات او بالزمان وهذه
مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون
متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط
الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام
المستقيمة الحركة قف لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام
المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي
هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي
الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج
منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد
والفرق مشكل **اقول** المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر
اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود
وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود
الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد تطلق على المتضايفين
بلا تعلق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين
فيها ولا يكون لاحدهما تعلق بالاخر غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك

ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة
المعنوية **ثم قال** الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل
وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما
فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء
او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية
او معها **ولقائل** ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة
عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم
متاخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف
يمكن ان يقال انه متقدم عليها **قال** والغلط في البيان الاول هو في قولنا
لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء
لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما
بالعلية لكنها متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء
الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن
شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقالة
اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان
الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما
من حيث الوجود فقط ومعنا ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما
ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين

ما الوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع **قال** الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وقد تبين ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل فهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال **ولقائل** ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة فالحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة **اقول** قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح فلنرجع الى تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود **معناه** لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى **اقول** وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله** ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود

سابقة ايضا الهيولى بالوجود **معناه** ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة وللاشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى **وفي بعض** النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى معناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها **قوله** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيتها فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود **قال** الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا **اما** التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري وقد يكون ملاقيا لها مثل ما نحن فيه هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت

محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة
تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون
ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس
من احوال المعلولة لماهيتها فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان
لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات
الصورة لان المعلولات المفارقة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل
الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مثلنا هذا **اقول** ان الشيخ
لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس
ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المفارقة قد تكون معلولة
للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية
قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع
من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود
الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباينا لذاته فان العقل ليس يمتنع عن تجويز هذا
ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه
اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله
وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج
قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي

ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل
لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا
عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام
هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فقال
لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها
في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها
تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها
في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون
الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة
عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما
اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت
الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود
الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة
فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل
يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك
الشيء فلما توهم هذا الاعتراض ههنا ذكر ما بين به ضعف هذا الكلام ثم انه
عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع **اقول**
هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان

الشيخ لما ذكر ان الصورة لو فقدت انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة
بنفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها او تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى
يعني يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى
التي هي معلولة لها او يعني يكون بعد ذلك للصورة وجود يحصل في الخارج مغاير
لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة
ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت
معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة
المتشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك
بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير
مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو فقدنا تقدم الصورة بوجودها على
الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزمه محال آخر وذلك هو المحال الذي
ساق اليه البرهان وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ اشار
الى ان ذلك المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز
ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية
ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست
معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لماهيتها على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع
الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شرطا لها كما ذهبنا

اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم
انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا
الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات
اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة
قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان
فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل
وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة
قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية
في حد نفسها الا بهما او معهما **قال** الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة
الثالثة **قوله** وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك **قال** الفاضل الشارح
ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة **قوله** فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به
او معه يتم وجود الصورة الناقصة بتمة وجودها الهيولى وهذا محال فاذا وضح انه
ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **وهذا** بيان الخلف
وقد نبه بقوله ما به يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود
الصورة لا ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو متمم وجود الصورة كما ذهبنا اليه
والباقي ظاهر **وهم وتنبيه** او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا
اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود ايضا
فيكون الجواب انا لم ننف كونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل نفينا

بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد
هذا يحتاج الى الكلام المفصل **قال** الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل
السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يتسوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل او
معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما
وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون
وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه **قال** ولنا
ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك
ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متقدمة ومتأخرة
معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما
على الصورة فبطلت حجتك السابقة **واقول** انه يذهب الى ان الصورة من حيث
هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة متحصلة
في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها
وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يتسوى للصورة
وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها
وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به
او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل
اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما
فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء
من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الى الكلام

المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على
ما قلنا. **اشارة** انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب
بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس لقائل
ان يقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان الهيولى قامت فاقامت لان الذي
يقوم فيقيم متقدم بقوام اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا ما
يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى
عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور **قال** الفاضل الشارح
لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني
من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى
الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة
ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت
عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق
المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء
الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة
بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ
وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بالهيولى
لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة
كانت تقومها اولا ثم تقيمها بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخرى

وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا فاسد **قال** ولقائل ان يقول هذا
الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت
كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر
وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق
فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك ففي زائل
اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد ان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار
آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بلى لو صح ذلك
لكان انما يصح في بعض الاشياء بالبرهان **واقول** لما بين في هذا الفصل
كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسألة لا تنعكس لاستحالة الدور
ولان الهيولى لو كانت متقدمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة
اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان
استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة
كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير
الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة
لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان
الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا

ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا
من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع
انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه
الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين
ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم معين
واما قوله ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ
اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا هو من باب توهم العكس فان
كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر مقيم
جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة
لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم
فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون
مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون
معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصور
اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه **يريد** بيان امتناع
القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء
آخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب
الدور المذكور في الفصل المتقدم وربما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه
اوضح فسادا ولان الثاني ايضا راجع اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم

هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله**
ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات
كل واحد منهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات
كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك
مما قد بان بطلانه **وهذا** هو الذي تكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل
الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد
منهما غير محتاج الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين
يوجد كل واحد مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه
من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر
وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم
الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم
او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة
واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما
الا مصاحبة اتفاقية فقط **واعترض** الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا
بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد
منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا
الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان
فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس
لواحد منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى

لتاخرت عنها فلا يكونان معا ولكن من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم
هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات
مفتقرة الى بينة **والجواب** ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس
الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان
الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى
ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر
كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما الزم بل هما ذاتان
افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هي التي تسمى
مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى
ذات الاخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو
المضاف المشهور حدث جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها
الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغني المحتاج الى الجملة الاولى فظن
ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم
بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور
فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم
بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة
يناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه
من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعقلهما تعقل المتضايفين
لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة

البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في
سائر انواع المضاف المشهور **قوله** فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن
الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء **قد تبين** فيما مر ان
التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى
ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذ بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه
الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد
ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** والصورة
في الكاينة الفاسدة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو **انما** خص الكاينة
الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في
جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا
الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي
صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى
اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقي وهو ان تكون الهيولى
توجد عن سبب اصيل وعن معين بتعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **لما**
ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به
في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين
ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصيلا وانما
سماه اصيلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي
يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلـ

الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات
المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقب الصور
فهو السبب الذي يقتضي تعقب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور
المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصيل في اقامة الهيولى
المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة
السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة القبول للصور المتجددة
المتعاقبة **واقول** انها ليست بكافية في تعقب الصور لان حصول الاستعداد
لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج
فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه
الاحتياج اليه وهو السبب الاصيل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال
القابلة من خارج طبيعية او قسرية تحددها بما يجب من القدر والشكل
على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل
على علة الصور فينبغي ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصيل
ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة
من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصيل وعن معين يحصل
وجوده عن السبب الاصيل بتعقب الصور فيكون فاعل التعقب هو السبب الاصيل
ولعله سماه اصيلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط
المعين الذي هو الصورة فهو اصيل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا قوله

اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث
هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعها وهو مستتبع الوجود على ما مر فان
الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة
الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية
قوله وتشخص بها الصورة وتتشخص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلاما
غير هذا المجمل **قال** الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى
بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان
فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان تكون له اشخاص كثيرة
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى لزم
التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص
بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص
الاخرى **ولقائل** ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى
موقوف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات
كل منهما الى ذات الاخرى موقوف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير
موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع
هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد
منهما موجودا فكذا ههنا **اقول** تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان
الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه
الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس

بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل
الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى
ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى
وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى تكون من حيث هي هذه الهيولى
لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بلى قد قيل ان كل نوع يحتمل ان تكون له اشخاص
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير
النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة
لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة
تكون بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة
ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسألة من غوامض هذا العلم
واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان
الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط
الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه يذهب ههنا
والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود
اصلا **واما** الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران
عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور
العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** اي لعلك لما كان كل واحد
منهما يتبع الاخر بوجه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتاخر والذي

يخلصك من هذا الأصل تحققه وهو أن العلة كحركة يدك بالمفتاح إذا رفعت
رفعت المعلول كحركة المفتاح وأما المعلول فليس إذا رفع رفع العلة فليس رفع
حركة المفتاح هو الذي رفع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنما أمكن رفعها
لأن العلة وهي حركة يدك كانت رفعت فهما أعني الرفعين معا بالزمان ورفع
العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابهما ووجودهما **لما ثبت** أن
التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة من حيث
الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو أنهما لما تلازما في الرفع فليس أحدهما
بالتقديم أو التأخير أولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على أحد
قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها **والجواب** أن
التلازم في الرفع إنما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع
أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان
في جانب الوجود إيجاب العلة مما وجدهما معا أقدم من إيجاب المعلول ووجود العلة
أقدم من وجود المعلول **تذنيب** يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال
فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال **الجسم** الذي لا تفارقه صورته
هو الفلكيات بأسرها وبيان أن حالها في تقدم الصورة حال العنصريات أن تعلق
كل واحد من الهيولى والصورة بالأخرى هناك أيضا إما أن يكون من الجانبين
على السواء وهو باطل إما للدور أو لعدم التلازم وإما أن يكون من جانب واحد
ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى لأن القابل لا يكون فاعلا فإذن
هو الصورة وهي إما أن تكون علة للهيولى أو واسطة أو آلة أو جزء علة والأول لأن

بالطلان لما مر فهي إذن شريكة بسبب أصل يكون مجموعهما علة الهيولى **قال**
الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات إلا في شيء
واحد وهو أنا بينا في العنصريات أن الهيولى ليست هي المحتاج إليها بأن قلنا
أن الصورة إذا زالت وجب أن تعقبها بدل ويعقب البدل تبقى لمادتها بالبدل
وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بأن القابل لا يكون فاعلا وهذا
البيان كان عاما لهما إلا أن الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بها أمر بالتلطف ههنا في معرفة أن الحال فيهما
واحد **أقول** ويتفاوت الحال فيهما أيضا بشيء آخر وهو أن استعداد الهيولى
لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات
غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجددة الخارجية إلا أن بيان
الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهي ببسيطه وهو
قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطته وهي قطعه
الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع الجسم التعليمي والبسيط وهو
السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة
فالجسم هو مقدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان
فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها
والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما
بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة
لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام

ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت

مباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها **واعلم** ان

الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو الجسم التعليمي لانه بالذات معروض البسط

والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي

ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء

انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات

ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين

فاذن الجسم ينتهي بما شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا

القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو

ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها

كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة

وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها **قال** الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية

الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف

المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل

هو الذي به يتناهى الجسم **واقول** التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور اولها

ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده

وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل

على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما

الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا

اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية **قوله** والجسم يلزمه

السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما

فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما

ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه **قال** الفاضل

الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك

تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور

اجزائه **ثم اعترض** عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفتنا لقبه من الهيولى

والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا

بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشيء

غير مفتقر لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح

والتناهي **اقول** والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل

غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب

بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان

الابعاد المأخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على

مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين

على الجسم فبين الشيخ انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم

الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور

كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين

انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما **واعلم** ان الشيء كما

يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة
النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما
الاول فلما مر واما الاخير فلما سياتي وهو ان السطح لا يعقل الجسم **وقال**
ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم
بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له
وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتاخر عن المعروض
فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه
بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في
برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر **واقول** اما قوله النهاية
اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن
قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله بنى ذلك ثم انه اخذ النهاية تارة مع السطح
وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية
فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض
للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل
الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان
الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض
لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** فاما السطح كسطح الكرة من غير
اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فما يعرض عنه
الحركة والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة **يريد** بيان ان لزوم الخط للسطح

والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي
ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع **فنقول** الكرة
جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها الى
ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة
تكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا
قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة
على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها
نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر
على سطح الكرة التي تتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين
وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين
اما القطع او الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما تتقاطع اقطار وعند حركة ما
او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وما
ع
ما لا يتناهى فانه لا وسط له ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع
ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها
نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع
الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها **يريد** ان الدائرة لا تصير مركزها موجودا
فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض
فان تقاطع الاقطار انما تكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون

نقطة فاصلة بين المراكز في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما
قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها
اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن
وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل
في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض
كما مر ذكره مرارا **قال** الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة
حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن
الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن
سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر
النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام
الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن
الحركة ايضا لا توجب الانقسام **والجواب** ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع
برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يكن لها
شيء مما ذكر وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف
ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي متمايزة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها انما
بالفرض ولا يرتفع بان نقول انها لا تتميز وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض
فضلا عن التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود
والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي
يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم

فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها
ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها **افاد**
ههنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدين
شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تنبيه**
ما اسهل ما يتاتى لك ان تتامل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه
لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر
الصور والاعراض **يريد** بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون
هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة
وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولابتناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد
بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسب
النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه
عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد
لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر
الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي
المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما
فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا بالجزء
واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع
للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام
ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول

والعمق من حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح
بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم تشترك فيه
المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام
في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متفارقة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها
تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر وتارة لاعظم وتارة لاصغر فتبين
ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اخلاء قدرنا فان كان بينهما خلاء غير اجسام
وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لا شي محض وان كان لا جسم
يريد ابطال الخلا والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شي محض وفرقة تزعم
انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون
مكانا لها **وقال** الفاضل الشارح يعني بالخلا ان يوجد جسمان لا يتلاقيان
ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما **واقول** هذا تعريف للخلا الذي يكون
بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ
قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف
ابعاد ما بينها ليتقدر الخلا الواقع بينها بها فان اللاشي المحض لا يمكن ان يتقدر بشي
اصلا ثم بين ان الخلا الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة
والتقدير وانه متجز على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان
كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل
اعني الجسم واذا كان الخلا عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا

كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه**
واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية
لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام
في حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلا **يريد** ابطال المذهب
الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم
الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو
مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل
وهو ما ذكر في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلا
بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلا بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا مفطورا
على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف
اليه الثانية صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ينحى عند سلوك
الجسم اليه فالخلا ينحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا
مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا
سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلا ولم يثبت لها اي للاجسام
بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه
لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله **اشارة** ولقد يناسب ما نحن مشغولون
به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا
دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا
للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شي فتبين ان للجهة وجودا **يريد** اثبات

الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة
الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيحقق نهايات الامتدادات قال
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلايق ظن انه مكان والجهة
مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح في
ثانيهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك
والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو
موجود اشارة اعلم انه لما كانت الجهة ما ينحو نحوه الحركة لم تكن من المعقولات
التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لو ضعها شيئا ولها الاشارة يريد بيان
ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه
بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم تبين بهذا القياس ايضا ان صغرى
القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس
الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع
قابل للاشارة الحسية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع من البين ان
وضعها في امتداد ما خذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما
ليشار اليها ثم هي اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت
منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اول الجزئين من المتحرك فلم يقف لم يخل
اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد
الى الجهة فالجهة وراء القسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة

لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد
وجهة الحركة فيجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف تتحدد للامتدادات اطراف
في الطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات الطبيعية يريد بيان
ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية
على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود
ثم تصدى لبيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق
ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية
وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل
ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى الحركة اليه وحركة عنه
اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة
الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر
وهو الحركة فيه وايراد قسمه لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء
غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة
تكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا لجاز ان تكون
جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة وهم
وتنبيه ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتحرك
من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان
الامر بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضائر في الغرض اما الفرق
فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة بما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل انما

يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود
كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان
الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن من الكلام **الوهم** هو الشك في
كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود **وتقريره** الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا
كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى
واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال
المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق
والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة
التي تحصل بالحركة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا
لان نثبت كون الجهة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك دل
على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها
وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية
اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق
والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما
يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنبعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل
كيف كان ذلك **برهان** اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات

الجهات فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي يتقاطع
ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل
امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان منهما طرفا الامتداد
الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت
الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد
العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه
بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما
باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
ثم نستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النحو وهذا
باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر
كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان
فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة **قال** الفاضل الشارح
الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها
جهات لا تتناهى بالقوة **اقول** وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين
واما المضلعات فعدد جهاتها على عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية
ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا
المثلث جهاته ثلث **اقول** هذه تسمية بخلاف ما نحن فيه فان المراد
هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات
بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست

تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة
الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان
قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق
والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفارق
الثالث جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين
شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير
واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس
والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر للارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما
يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله
اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا
ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا
لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله
مثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي
شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا
ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال
ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ
لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك

اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة
الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله
خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فايدة ثم
لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنبعد عما بالفرض
اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط **قوله** ثم من المحال ان يتعين
وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة
مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون
جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو ذلك فانما يفرض منه حد واحد
ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحتمل جهتان وهما طرفان وعلى ان
الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنان فالمحدد اذن اما ان يقع بجسم
واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والمحدد بجسمين اما ان يكون
واحدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان احدهما
محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط
وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد
بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر
يتحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب
ان يكون محدودا احدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في
محاذاة دون اخرى ممكنة الا المانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون
جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها

انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال تتأتى
لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد ما يقابله

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان للجهة ذات وضع
فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان
او ملاء واما في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه
بان تكون جهة من سايرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين
بالطبع واثنتين يجب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين في شيء مختلف
خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع
فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما
والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام
ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد
فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الاثنان بالطبع فانهما
ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد
ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود
واذ بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما
جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون
على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط
في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يحدد
باحاطته والبعد الذي يحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى

ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون
بالمباينة فباطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب
منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا
ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تنشأ
بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك
الجهات وعلى بعد معين منه دون ساير الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه
في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد
من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر في التحديد وهو ايضا
يجب ان يكون جسما ما ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين
دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا
فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة بجسم واحد لا من حيث
هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة
لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام
ذوات الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعا
يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو
في احد اثنين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم
غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة
الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر **تذنيب** بيان امتناع الحركة المستقيمة على
محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها **وتقرير**

ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه
ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة
الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته
اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيه لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيها
وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا او يطلبه
معاودا او يجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة
الجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما
على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة
والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما تقدم
او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع
ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق
بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع هذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم
المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية **فان قيل**
لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي
جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفايدة في تقييد الحركة بان تكون من الموضع
الطبيعي واليه **قلنا** الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام
وبعضها غير طبيعي فالحاجة الى اثبات المحدد لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان

والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي
هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض **واعلم** ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز
ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات
اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انقطاع الجهة ورفع ذوات
الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا باحد
القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا **وذكر** الفاضل
الشارح ان الاولى بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس
علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلا مقارن لوجود ذوات الجهة
فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلا ايضا عنه والمتاخر عن الشيء
ممكن معه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون
الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم
المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له
وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع
لا يفارقه **يريد** ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان
سائر احواله **فنقول** في تعريف الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند

الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان ومماسته بذلك
السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد هنا ما هو
احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيا[م]
فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض
وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء
الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول
الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق وغير محاط والى ما عداه مما هو محاط
وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخا[رجة]
عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع باعتبارات جميعا واذ تبين هذا
وقد تبين مما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون
محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرنا واما ان يكون
محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره فيكون لا محالة
له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز
ان يفارق موضعه ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول
فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة **اقول** معناه لعل الامر
في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني

وجود فهو محاط بالاول متحدد موضعه به اي كان محدد محيط بما يتحدد ومحاط بما
يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات
الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف
كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين
احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي
لم يتحدد جهة قبله ويجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفت
وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان
محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص
به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يستبد بتحديد الموضع غيره وحينئذ لا يكون هو
المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق
ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني
في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان
وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه
تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون النوع
الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول
ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم
الذي له موضع الا بحصوله في الموضع **وقال** الفاضل الشارح سبب التشكك
ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي البعد
والقرب وحصول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما

ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان
مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها تكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ
سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا
لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك
الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات العناصر لان النار
مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا
لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه
ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم
بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك
لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وستاتي
له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد
جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان
العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة
من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن
كما في العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر
وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق
فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا حجرا كان على حيز النار ويصعد في فلك القمر
نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى

ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق
هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون
فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح
اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فتحدد بالاول
موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم تتحدد بعد ذلك جهات الحركات
المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع
المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم تتحدد
بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك
يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني بالتاء في المعنى قوله ويكون
الاول انما يليق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي يليق بالمحدد الاول
ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان تكون الوسائط بينه وبين المبدا
الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه
محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته
فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح
ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية
لما سياتي فان لم يكن محددة الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقي
ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون منشأ
لنسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون
مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة

من الأشياء الداخلة دون جهة تقتضي امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة
عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فإذن هو بسيط ليس له أجزاء إلا
بالفرض ويجب أن تكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض وجميعها
إلى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لأنها إن اختلفت صار بعض
الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض لزم من اختصاصها القرب بجهة وبعد غير جهة البعد
وتعين اختلاف جهات أجزاء المحدد ويلزم من ذلك أيضا تقدم الجهة على محددها
هذا خلف وتشابه أجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فإذن محدد الجهات مستدير
الشكل **إشارة** **الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى
وطبائع** **يريد** بيان حال البسائط من الأجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع
أن الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها
أنها مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ
الفاعلي وحده وبالحركة أنواعها الأربعة أعني الأينية والوضعية والكمية
والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون
معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك
ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فإنها لا تكون
مبادي لحركة ما يكون فيه وبالأول عن النفوس الأرضية فإنها تكون مبادي لحركات
ما هي فيه كالإنماء مثلا إلا أنها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول لأنه بمنزلة
الآلة لها ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين أحدهما بالقياس إلى المحرك وهو أنها تحرك

الجسم لا عن تسخير قاسر إياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة إن لم يكن مانع
وثانيهما بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب
خارج ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد معنيين أحدهما بالقياس إلى المحرك
وهو أن الحركة الصادرة عنها لا تسند بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني
بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس
فإنه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع
الذي يعم الأجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج
واحد من غير إرادة وحينئذ يختص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لأن
المتحرك يتحرك إما على نهج واحد أو لا على نهج واحد وكلاهما بإرادة أو من غير
إرادة فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة وبإرادة هو القوة
الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير إرادة هو القوة النباتية وبإرادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة وأما القوة
فقد ذكرنا أنه مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد
أن الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب
إذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان
تقتضيان التغاير قول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف
للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الأجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور
فيه واحدا لا أن الأفعال الصادرة عنه واحدة وذلك لأن الطبيعة
الواحدة قد يكثر أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكر في هذا الفصل وزاده

وصنوجيا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اى لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة
لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها شئ واحد فان مثل هذا
يقابل البسيط بل تكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا **قوله** والطبيعة
الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا
غير مختلف **ههنا** اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين
والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل
نوع شيئا ما على ما سياتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة
تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات
والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الاشيا
غير مختلف **هذا** نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
تقتضي شيئا غير مختلف **وقال** الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال
ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق
ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة
صح الحكم **واقول** وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان
قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور
وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم
البسيط له قوة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة**
انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له

بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدا استيجاب ذلك **يريد**
بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك
وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو
الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت بمثل هذا البيان لانها
لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط لا الكل
جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه
ولم يقل طبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع
يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب
ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء
فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن بد له من موضع معين وشكل
معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما
تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع
معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم
الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع
الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض
للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم
بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى

على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع هٰهنا
على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدا استيجاب ذلك وذلك
لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب
يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا
فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا
العارض فاذن السبب غير خارج فهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام
كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول
يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور
مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء
هو مبدا استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب
ذلك ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين
والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود
الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القاسر ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجوبهما
لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدا للاستيجاب كان في جميع الاحوال
يستوجبهما **قوله** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد **لما فرغ** من بيان ان كل جسم
يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدا
بالموضع **واعلم** ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا

مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه
جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تحيز المتمكن يقتضي تحيز المكان فكان
الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان
التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب
يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو
طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه
الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات
هي امكنة البسايط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه
تعينها **وتقريره** ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان تكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء
والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب
طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان
القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه
الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار
المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق
ولا مع التقييد بالاعتبار المذكور هو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند
تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي
بقاءه ثم كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض

النضج اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض
مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء
مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي
مكان صاحبه فانهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان
التركب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان تعلق
تقديرا لاخرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فتحصل من جميع ذلك انقسام
الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركب وتعين مكان كل واحد منها
بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان
واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان يكون
الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة
عن قوة واحدة **ولما** فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على
البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة
واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد
مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان
والكلام في ذلك يستدعي بسطا هو بمباحث التركيب اليق **فان قيل** ان
كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال
المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة **قلنا** علل المعلولات المختلفة
يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل
المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات **فان قيل** يلزم على ذلك ان الاشكال

كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن اسنادها ايضا الى الجسمية المشتركة
فيها **قلنا** انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتاخرة
عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع فلذلك كانت مستندة الى الطبايع
ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة
والقول بان استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها تقتضي ان
تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء **والجواب**
ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا تخالف اقتضاءها الشكل بل هو
مؤكد له لو خليت وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي
بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من
وجه **واعترض** الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا
معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضي
مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنهما **والجواب** ان الفلك
مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء
الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا
والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا ما وشكلا معينين ولذلك حكمنا
بذلك **واعترض** ايضا بان متممات الافلاك والقمر التي تركز فيها التداوير
والكواكب من الافلاك مع بساطتها مختلفة بحسب الشكل كما تقتضيه الاستدارة

وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة
فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني
يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة
من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء
الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها من ذلك
وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات **والجواب** عن
الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب
تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود
الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا
في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه
العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض
الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرزه من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك
خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك
الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نفرة متصورة بالصورة الاولى
فقط على ما يشهد به علم الهيئة **وعن** الثاني ان القوة المصورة على تقدير
بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي
كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال
التركب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل

فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل
المتشابه به لان المنفعل منها ليس هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك
لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير
الالات بحسب البسائط التي هي كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال
تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه **وفي** بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما
يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي تسميه
المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك
ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطؤ لان كل حركة انما تقع في شيء ما
يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع
تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او
باكثر منه فيكون ابطا منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ
والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافات العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه
بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت
نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاذن لولا امر يشتد ويضعف
بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني

التكاثف والتخلخل او الوضع اعني امتزاج الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك
وبحسب ما يخرج عنه لحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر
هو الميل ثم افضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية بحسبه
الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه
بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده
بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار
الى كونه محسوسا بقوله ويحس الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله
ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع
واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده
والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما
يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من
طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول
فيعود انبعاثه ابطال الحرارة الغريبة التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة
عن طباعه الى ان تزول **لما كان** الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما
كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه
الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند بروزه
من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث
من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف
الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الاسباب الذاتية وغيرها فالاختلاف

الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى
بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا
وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف
اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع
الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله تتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة
او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يحدث
للجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى
مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا
يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا
وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل لكن
كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد
ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء
منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرا على جسم ذي ميل
طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب
القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تاخذ
الموانع الخارجة والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب
ذلك وتاخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى
ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد

الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها وتشتد الميل بزوال الضعف
فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين
الكيفيات المتضادة وإذا تقرر ذلك **فنقول** قول الشيخ وقد يكون من طباعه
إشارة إلى الميلين الطبيعي والقسري وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره
إشارة إلى القسري وقوله يبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه إشارة
إلى امتناع اجتماع الميلين وإبطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري
كما تشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ونمثل في ذلك بالماء وهو قوله
إبطال الحرارة الغريبة التي يستحيل إليها الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور
فإنه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبدا متكيفا بكيفية متوسطة من
غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة وتارة
أميل إلى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك
بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في
الجسم ميلان بل يكون أبدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد
تارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسر وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع وتارة يعد منهما
سيا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعي وكما كان فعل الطبيعة المائية
عند وجود العرض الذي تقتضيه معها البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده
كالحرارة أفناه وعند الخلو منهما إيجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام
مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه
أفناه وعند خلو الجسم عن الميل إيجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي أن يحقق ليندفع

الإشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان
الحجران المتساويان اللذان رماهما قوي وضعيف متساويين في الصعود
ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا **قوله** وإنما
يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع **لما** كانت الجهات
بالطبع إما فوق وإما تحت فالميل الطبيعي إما أن يتوخى الفوق وهو الخفة
وإما أن يتوخى التحت وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه القوى النباتية
والحيوانية تكون تحركاتها وجهات تحركاتها **قوله** فإذا كان للجسم الطبيعي في
حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لأنه إنما يميل إليه بطبعه لا عنه **لما** كان
الميل الطبيعي إلى جهة إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير
طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود إليه وهو حال السكون بالطبع فإن
الواصل إلى المكان الطبيعي يجب أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإذن
هو عديم الميل **واعترض** الفاضل الشارح على ذلك بأن الحجر إذا وضع اليد
تحته وهو على الأرض فقد يحس ميله **وأجاب** عنه بأنه إنما يكون في
مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك أن المكان الطبيعي
للأرض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما وإلا فلا شيء من الأرض في المكان
الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم
والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن
مكانه ليس جزءا من ذلك المكان وإذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله
وصار مكانه جزءا من مكانها **قوله** وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمنع

الجسم عن قبول الميل القسري فكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ. لما ذكر
الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما
اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور
لبناء ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر
وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه. اشارة الجسم الذي
لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك
قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة وليتحرك مثلها في تلك المسافة آخر
فيه ميل ما ممانعه فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك
الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى
نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك
بالقسر مثل مسافته فتكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتين
الاحوال في السرعة والبطء وهذا محال. تنبيه بيان ان الجسم القابل للحركة
القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة
لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا
اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين
تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع
مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة
يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فتكون نسبة السرعة

الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان
الواحد بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة
الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة فتبين من ذلك ان الطول
في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم
انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب
السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما
منهما فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء
المتخيلين لها بحسب الملائمة وتنبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة
السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فتحتاج الى
ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل
في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها
وحالا لا تتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر
عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا قوي
على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف
فالتفاوت الذي بسببه يتفق الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة
والبطء يكون بشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق
اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة
والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية

لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
هو الذي يعاوق القسري وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي
فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال
هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة
على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز
ان تحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف
المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة
بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي اعني القلة في احديهما بازاء
الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء
القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع
مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر ثم ثالثا
مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان
مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها
الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال
لما مر هذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة
من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح
وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستحقها واحدة

المعاوقة وتختص باحدهما فاذنها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع
الاحوال وانما تختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها وتختلف زمان
الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال
المذكوران **واقول** الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت
لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في
نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة
فكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضنا لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع
الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع
لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل
الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة
جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن
جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان
عن ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل
الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة الى
الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل
يتحرك مثل مسافته لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد **واعترض** الفاضل
الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتهما **قال** فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه **قلنا** لعل القوة المؤثرة

انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوقع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان
دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فهو بعينه دل ايضا على احتياج
الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام
الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر **ثم قال** فان
قلتم معاوقة الهواء كافية هناك **قلنا** فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال
ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه متساو في الجميع
والزمنه محالات **والجواب** عن الاول ان من القوى الجسمانية ما تحل
في موادها وتنقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع
ومنها ما تحل في جملة منها ولا تنقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء
من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع
عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في
الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية **وعن** الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة
الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل
الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما هو هناك بل خارجه فاذن معاوقة
الهواء كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض الخلاء
في الهواء واما الفلكيات فلا يلزم فيها ذلك لما بينا من الفرق **تذكير** يجب
ان نتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له
ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل **لو كان** زمان لا ينقسم لما كان له
الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة

عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما كانت هذه الحجة لانها
مبنية على التناسب **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم
ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق
له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى عن تعاورها
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها
دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بعونه من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف
اجزائها من مكان طبيعي جزئي يختص بها لا لاستحقاقها مطلقا فكذلك فيما نحن فيه
المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا
وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه
مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك
وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث
بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص له او اتفاق
فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد
اللواحق الغير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فان الاتفاق لاحق
غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **فذلك** بيان ان الجسم
يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكك في ذلك وانما اخره
الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور
الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على
حكمه الاول **وتقرير** بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون

ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس
بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور واما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد
مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يختص
محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق
او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك
الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول
اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل
بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصه
الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مخصصا بها طبعا
دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما اوجب انفصالها عن الارض وحصولها
في موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل
في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع خلاء
اجزائها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه
طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق
وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور
مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه
على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج عن ماهيته
وعن وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل
معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما واما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا

فيكون الحكم كليا متناولا للتشكل ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر
على الموضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية قال
واما المحدث وتخصيصه بالذكر لامكان ان يقع التشكل به اكثر فانه لن يخص
الجسم بمكان دون مكان الا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض
الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما
الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة
التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن
له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا
وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل
جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعها الا لمانع واذا كانت هذه الحال في
الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل
اقول الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجب
بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجب انما يحصل للجسم بحسب
علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع
الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال
فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه
فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك للجسم مبدا ميل
بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية

لعلل تقتضيها الأصول واجب فانتفاؤها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها
في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتفاؤها عنها ممكنا بل واقعا والوضع
بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه وينبني
عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض أولى
بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي
لعلة والتنقل عنها جائز فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها
من التبدل في الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير
يريد اثبات مبدا ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي
تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون للمحدد للجهات اجزاء
بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو
ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذ
له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب
طباعه فهي لعلة لما مضى والتنقل عنه جائز فالميل في طباعها واجب وهو
المستدير لا المستقيم **واعلم** ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط
يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق
عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند
المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق به يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل
المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع ويشير
اليه في موضع اليق به **والفاضل** الشارح اورد هاهنا حجة من نفسه وهي

ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية
الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه
الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط تصح عليه الحركة المستديرة
لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما تصح عليه الحركة المستديرة ففيه
ميل **ثم اعترض** على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات
الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب
وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق
فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير
واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان تتحرك على الاستدارة
واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي
لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم
صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها
واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها تخل بما تحقق من الاصول
المذكورة **واقول** في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي
في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن
فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع **وعن** الثاني ان العناصر
ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم
فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع
ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة

منحصرة في ثلاثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان
مستقيمان وواحد مستدير **وعن** الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية
بان يتبدئ عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى محركه
اذ المتحرك بسيط فهذا حكم بوجوبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل
ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك
المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود
حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن
ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء
من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته
ووضعه بمحدد من خارج محيط فبقي ان يكون بحسب جسم من داخل **معناه** ما ذكرناه
مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة
عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن **تبدل** نسبة
محدد للجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون
محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق
بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع
فلا يكون الا عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق
ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن
تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما فيجب عند ساكن
على الاطلاق **اشارة** للجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد

الى جسم آخر تكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه
ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في
مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان
في المكان الذي له بحسبها فقد كان لاجرم قبل لبس هذه الصورة ما هذا
المكان مكانه وجسمه بجوهره متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه
فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم **يريد** بيان
ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد
هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى
الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر **وتقرير** المطلوب ان
للجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا
آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر
ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسألة
بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل
البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان
الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسألة بان يقال الطبايع المتخالفة
لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير
المطلوب **فنقول** ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة
الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا تكون بل تكون في مكانها الطبيعي

وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي
وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بجسم صورته
الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه
واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن للجسم المتمكن
في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون
فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان
قابل للنقل ولم يقل هذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد فيه مبدا ميل
مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصوق
للجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان
اللصوق ليس هو المكان بل المجاور **والوهم** هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال
على كل كاين وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو كون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد
تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج
الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال الملاصق هو الذي يكون في مكان يجاور
مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله
اليه واجب وتحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكاين او غير طبيعي
والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عايد **اشارة** الجسم الذي في
طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة

الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا
مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو انما وجوده عن صانعه
بالابداع وليس مما يكون عن جسم يستند اليه او يفسد الى جسم يكون عنه بل ان كان
له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمي ولا يذبل ولا يستحيل
استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده **هذه** الاشارة مشتملة
على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع
ان يجتمع في طباعه ميلان مستقيم ومستدير وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله
ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه
اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم
قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه
فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند
الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها
اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي **والجواب** عنه ان اقتضاء الحركة والسكون
بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان
الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان
كان حاصلا فهو بعينه مستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس
بشيء آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء
المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا

في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة
بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيء واحد **واما** المسئلة الجزئية فهي ان محدد
الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع
ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مغايرة فيه لموضعه ولفظة
ايضا في قوله وظهر بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان
وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل **الاولى** ان ايجاد محدد الجهات من وجه
انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء على سبيل التكون عن شيء **والثانية**
انه لا يفسد الى شيء آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال
بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه والغاية فيه ان الكون والفساد قد
يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه
لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات
بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول **الثالثة** انه لا يجوز الخرق والالتيام
عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك
بقوله ولهذا لا يتخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله
لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث
الاصطلاح **الرابعة** انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمي فان النماء هو الازدياد

الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء مشابهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك
التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه
الخامسة انه لا يجوز الحركة الكيفية عليه واشار اليه بقوله ولا يستحيل
ثم قيد بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده وتكون الهواء
منه لا لان سائر الاستحالات جائز عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات
لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما
يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه
المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة
الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة
في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام
بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف
لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد
تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم
الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة تابعة
لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه**
الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع
والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة **لما تكلم** على الاجسام المطلقة والاجرام
الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصريات فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع
التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية من اجناسها وهي اوايل

الملموسات وو تمم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار
احوالها المدركة بالحس والجزء بقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله
نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى
قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات
والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل
فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها
معدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدا للتغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية
يصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء آخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان **وقالت** القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث
الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط
والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في
الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان
تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لانه لما لا يدل شي منها
على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق
واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون انه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث
في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد
بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد **واما** الخدر فقال هو ما يعرض للعضو بحيث
يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى

النفسانية فظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بتوسط
الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان الخدر يفعل ما يفعل بتوسط البرودة
المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما
ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما
واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة
والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد
والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات
الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب **واما** الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى
حصرها ولذلك لم يتعرض له لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم
عنهما والتامل في طبائع الممتزجات يحقق اسناد الجميع الى الكيفيات الاول
وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان
التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة
قوله وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين
والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة **قسم** الانفعال الى السريع والبطيء
لئلا يتشكك في الصلابة واشباهها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست
مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية
تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا
لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور
يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقون على الماء

وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه
وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان
الانتقاع هو الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه
ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث
ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات
الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون الشيء
بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون
قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابله وقال الفاضل
الشارح وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة
والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير
وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم
الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة
لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد
الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان
يكون للجسم بهما استعداد للانفعال وعدمه عن المشكل الخارجي وهذا هو الذي ذكره
الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيرين واقول
الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة
واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر اثارهما في تفسيرهما

ليتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين
بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح
في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل
اضافية وانها انما فسرت بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد
الانغماز مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس معنى الرطوبة على ما ذكره
هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل
مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير
باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه
الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء مستعدا نحو
انفعال ما **قوله** ثم اذا فتشت واجدت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع
القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار
ويستحر بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته
ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته
منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيئات
المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة
لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة
فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما الذي لا يمكن فيه ذلك اصلا فكغيرها

من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم جسم او تنتهي الى
ما بين اسماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **الاجسام**
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب
في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم
ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد
من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما تدركه هي
وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو
الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل
المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات
احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس
الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام
عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات
اوائل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وتنفعل بعضها عن بعض فتولد
منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها ذلك
اصلا هو الفلكيات **تنبيه** فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ
في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض
اراد ان يشير الى العناصر الاربعة وتعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما
طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يحصل بنضدها
عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها

من الفعل والانفعال اللذين هما سببا التركب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار
الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك
عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاء
في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون
المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة
هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض **فقول** في تعريض
فنظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا تخلو عن كيفيتين احديهما فعلية
والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات
الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام
صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المقصود
عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدع لاعلى
التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات
واذا وجد فعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تباعدا من الجميع اعني النار والماء
اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر من بينها باسناد كل واحد من هذه اليها
وبدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف
لا صورة تتقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك
الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد العرضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها
ليعلم ان هذا القول مبين للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة
الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم

الأوليين دون الأخريين مع أن المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح
إنما قال بطبيعه في النار والماء لا في الهواء والأرض لأن من الناس من ذهب
إلى أن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة
الهواء والأرض هي الرطوبة واليبوسة فأزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج إليه ههنا
قال وإنما اختار هذا الترتيب لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين
وتقديم الأشرف من كل جنس على الأخس قال وهذه الأحكام ليس مما لا اختلاف
فيه فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية
الحرارة ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم
الموانع حاصلة ثم فالتسخين الشديد موجود وأما برودة الماء فقد ذهب قوم
كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن الأرض أبرد من الماء لأنها أكثف
وإن كان الإحساس ببرودة الماء لفرط وصوله إلى المسام والتصاقه بالأعضاء
أشد كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الإحساس به أشد وأما المائع
فإن كان هو البلة فالمائع هو الماء لا غير وإن كان هو سهولة التشكل فالمائع هو
الثلاثة غير الأرض والنار أولى به من الكل لأن الأسخن ألطف وأرق قواما وأشد
سهولة التشكل إلا لرقة القوام واللطافة وأقول إن الشيخ يروم البناء على
الوجدان الظاهر كما مر ولا شك أن أحر الأجرام في النظر الأول هو النار وأبردها
هو الماء وأشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه إلا لقياس
وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا وأطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء
بالقياس إلى الماء حار لطيف يتشبه به الماء إذا سخن وتلطف لما فرغ من تعريف

العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها أراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية أيضا
وهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة الأرض ويبوسة النار وأما رطوبة الماء فظاهرة
كبرودته وداعي الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وإنما قال والهواء
بالقياس إلى الماء حار ولم يقل إنه حار مطلقا لأنه بالقياس إلى النار ليس
بحار إذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن أن يقول بالقياس إلى الأرض
لأنه لم يتبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بأن الماء يتشبه
به إذا سخن وتلطف أي تحلل وتشبهه به تبخره وتصاعده في حيز لا يكون هواء
لأن ذلك لا يكون تشبها والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء
ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل
والكثافة للتجربة فما هو أسخن فهو أخف وألطف وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف
ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه لكنه أخف وألطف
منه فهو أسخن قوله والأرض إذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت
وهذا استدلال على برودة الأرض وهو ظاهر والعلل المسخنة هي أشعة العلويات
ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله وإذا خمدت النار وفارقتها
سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق يريد إثبات
يبوسة النار واستدل عليه من الصاعقة فإنها على ما قال ههنا تتولد من أجسام
نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر
لأنه أيضا قد قال في بعض أقواله إنها تتولد من الأدخنة والأبخرة المتصعدة عن
الأرض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض كما أن البخار

هو المتخلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها مخالطة الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايد الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلف هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها **قوله** هذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **لما بين** كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاستدل باقتضاءها للامكنة المخالفة على تباينها المشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا واتما انت اقتضاءها للامكنة المخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمراتب بين العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف اظهر **الميل** الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبيعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر **لما كانت** الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في اجزاء العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر تحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ قد خص بالذكر بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى البواقي بقوله وكذلك الحال في الحركات الاخر **تنبيه** قد يبرد الاناء بالجمد فيه فيركبه ندى من الهواء كلما نقطته مد الى اي حد شئت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد ثلجا بالم ينقطع

إليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط ثلجا
ثم يصحي ثم يعود **قال** إثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به
على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الأجسام بصورها لا تقع في زمان لأن
الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا أو كونا كما مر وتغيراتها
بكيفياتها تقع في زمان لأنها تشتد وتضعف وتسمى استحالة إذ الفساد والكون إنما
يقع بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن
أن يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع
الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة لكن الواقع منها أولا
هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة لأن الأطراف لا يتكون
من الأطراف إلا بعد تكونها أوساطا أعني لا يتكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها
ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها
ثلاثة ازدواجات أحدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث
بين الماء والأرض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد
فإذن الأنواع الأول ستة وهي بسائط وأربعة من الباقية تتركب من بسيطين
وهي تكون الهواء من الأرض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان
من ثلاثة بسائط وهما تكون الأرض من النار وعكسه فالشيخ بدأ بالازدواج
الذي بين الهواء والماء لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين أحدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الأول
مشهورا لكثرة المشاهدة فإن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير

الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر **فإن قيل** البخار يشتمل على أجزاء
مائية **قلنا** نعم وعلى أجزاء هوائية أيضا لم تكن فيه لأن الهواء لا يستقر في الماء
بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره ولشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وأيضا
ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في إثبات كون الهيولى مشتركة
وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج
على نوع واحد وهو بأن تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين أحدهما الندى
الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجمد وأشار إليه بقوله فليبرد الإناء بالجمد
فيركبه ندى من الهواء وذلك لأن الندى الذي يوجد هناك إما أن يتكون
من الهواء وهو المطلوب وإما أن لا يتكون منه بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف
به على ما ذهب إليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبي البركات
وغيره أو يترشح ما في داخله والأول باطل لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن
أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فإن الأجزاء المائية
إن كانت باقية فقد تصاعدت جدا لفرط حرارة هوائه ولا ينبغي مجاورة للإناء وعلى
تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء إما نفاد تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث
الندى بعد تنحيته من الإناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإناء مع كون
الإناء بحاله الأولى وإما تناقصها فيكون حصولها كل مرة أنقص مما كان قبلها
وإما تراخي أزمنة حصولها فيكون بين حصولين زمان أطول مما بين حصولين
قبلها وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التي تكون في هواء أبعد من الإناء
إليه مع أن ذلك بعيد جدا لأن تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء

اياها لا نتمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود مخالف لجميع ذلك لانا
نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على موضع واحد بشرط ان ينحي من الاناء ما حصل
عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفضته مدة
الى اي حد شئت وفيه على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء
المحيط بالاناء وجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة لم يتبدل الماء حينئذ ويتصل
به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك نعلم انه
حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف
بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة
المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاواني الصيني
المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فان الاناء المذكور لشدة
تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء ليس عن تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء
المطيف به ظاهره عن البرودة الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء
اما اذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الندى
يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير
ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي
ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح
مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله
ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح
بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث

ان الماء اذا كان حارا اوجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر
لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا
بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين
صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب
المتولد في قلل الجبال دفعة من صميم الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك
الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار يصعد اليه ثم زوال السحاب بحيث يعود
الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال
فيضرب الصر هواءها الى ما له ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في
اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه
شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية
امثال ذلك كثيرا هذا بيان الاستدلال الاول **واعترض** الفاضل الشارح
على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في
صميم الشتاء بل في المواضع التي تختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي
انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول
الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر
الثلج والمطر الى ان يفنيا الفصل والهواء **والجواب** ان هذا الاعتراض ليس
بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها
على اي شرط ينبغي ان تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو اذا لم ندع
حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفسا

عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة
ما يقتضي حصوله فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا بالاجمال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد
حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل
ذلك لا يقدح في علم امكان وجودهما **قوله** وقد تخلق النار بالنفاخات
من غير نار **لما فرغ** الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء
والنار اما صيرورة النار هواء فظاهرة لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء
على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكره الشيخ واما عكسه
فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ
على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله**
وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالا لم يعرف ذلك اصحاب الحيل
كما قد تجمد مياه جارية تترسب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة
بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة **وهذا** هو الازدواج الثالث وهو بين
الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالا لم يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها
املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها
بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية التي تنبتر المحتبر فيه كيف تصير ملحا وتذوب
بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار
الى عكسه فقوله كما تجمد مياه جارية تترسب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض

المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها عن منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه
لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما
من الازدواج الواحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان
تستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية
والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما افضته قريحة بعض اصحابه ان هذه
التغيرات المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء
استحال من حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع
هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار للامور
محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه
الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب
المقتضي اياها دال على حدوث صورة يحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي
اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان يتم بها عدة
ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة الفوق كالنار
وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء
اقول ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها
اركان العالم ومنها انها استقصات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات
اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل
ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها
اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد

ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التضاد والترتيب وبين
بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اسطقسات
الكون والفساد اشارة الى انها باحد اعتباريها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام
العنصري وقوله وهي الاركان الاولى اشارة الى انها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم
وقيد بالاولى لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون
اولى فالاولى للجميع هي هذه وقوله بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة
اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو
جهة الفوق كالنار اشارة الى بحث وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة
واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن الترتيب واجب
واما الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء
هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز وينتهي
طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجسام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك
واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام
المستقيمة الحركة ولذلك فسر بالطفو فوق الاجسام كلها اي الاجسام العنصرية
والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك
عن المحيط ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى
نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي
اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف

بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فهذا الاعتبار يشارك النار
لكنه يتخلف عنها وبالاعتبار الاول لا يبعد من المحيط ما يبعد النار **قال** الفاضل
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة
حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء
الا بالمعنى الاخير **واعلم** انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار
خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال
فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا حينئذ مطلق
واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان
الواحد لا يسعه جسمان بسيطان **قوله** وانت اذا تعقبت جميع الاجسام
التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه **هذا** بيان انها التي
تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها
غير موجود **قال** الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة
هي بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات للمركبات
لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس
والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر
جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكليته
فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت
الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن

الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر
الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل
عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط
بغيرها النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان
المعدن كانحاز الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول
النارية اقوى **تنبيه** هذه يتخلق منها ما يتخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة
نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها **يريد** بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له
ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية
له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة
بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع
هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك
وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار
يصدر عن الحيوان ما يصدر عن النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير
عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصى بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان
من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى
الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه
كما سيتبين موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن

بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه
الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب
هذه الصور بانفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن
بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير
الاسطقسات في القلة والكثرة وبقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له وكذا يختلف
ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية
هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله
يتخلق منها ما يتخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات
العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب
لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة
اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور
المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون
والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك
الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان
اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض
بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو مشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة
الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض
الاسطقسات الى بعض في المقادير **قوله** ولكل واحد من هذه صورة مقومة

منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن او ان يخلف عليه الجمود والسيلان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك
الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت
لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **يريد** ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات
الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون
الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد
من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط
الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان
مليّة **الحجة** الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يخلف عليه الجمود والسيلان
وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن
المتبدل غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا
بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال السيلان والجمود عنها الحكم
بذلك مطلقا غير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله
الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامها اياها
حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك
حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال **الحجة** الثانية وهي اعم من الاولى
قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات

المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وحارا
يكون اشد حرارة من آخر **قال** الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد
ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون
ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن
الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات
لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح
فقد بطلت الاخرى **واقول** معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت
الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد
في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان
بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى التضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ
من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل
لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل
دون كل واحد من تلك المتوسطات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم
بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا تضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد
متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حال متوسطة بين كون الشيء
هو هو وبين كونه هو ليس هو **والحجة** الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل على
الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات

للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك
لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع
منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **قد ذكرنا** فيما مر ان الطبيعة هي
مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات
المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة
عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات
فهي باعتبار كونها مبادي الحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات الهيولى
صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى **قوله** فاذا امتزجت لم
تفسد قواها والا فلا مزاج **قال** الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب
زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى
ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ
صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا
لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ
بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله**
بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية
متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج **يريد** تحقيق ماهية
المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر
من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار

الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه
وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال
فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال
في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها
ولا ينعكس بل انما تكثر الصور وتكثر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في
الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة
تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة
واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة
هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات في
الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل
فيها وقوله المتضادة اي المخالفة **قال** الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد
على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا
للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج
الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة
فيها اي لا استحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي
كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء
كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين
فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة
في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى

بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي
في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي هذا
هذا بيان ما في الكتاب **وقال** الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة
والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد **اقول** وجود المركبات المتشابهة الاجزاء
التي ليست في سيلان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة
بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما **وههنا** بحث وهو ان يقال انكم جعلتم
فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم
الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم
الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعلة **والجواب** انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير
موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدا
لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها
فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها
تلك في مادة الماء الباردة بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها
كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة
وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة
في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط
الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل

مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي
الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية
وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف اصلا ولا في الصورة ايضا
ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه برد بل فشت
فيه اجزاء جمدية مثلا **فقد تبين** مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول
بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو
ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير
كما مر بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه
القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن
سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير
ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على
انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان
غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ
من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له
والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار
نار تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى
انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء
وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على

فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير
لانه اشبه بالممكن فضلا ولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده
واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات **قوله** فان قلت ذلك فاعتبر
حال المحكوك والمتخلخل والمتخضخض حين يحمى من غير وصول نار غريبة اليه **هذا**
اول استدلال لانه وهو الاستدلال بحدوث التسخن عند الحركة العنيفة فيما
يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في
المتسخن فالمحكوك هو الشي اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين
فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمتخلخل
هو الذي جعل قوامه بالعنف رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء
الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان التسخن تستلزم المتخلخل
فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي التسخن ايضا والمتخضخض هو الجسم
الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله** واعتبر
حال المتسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يتسخن بالفشو
فيه على نسبة قوامه **وهذا** استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين
اذا تسخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل
اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف
فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل
قبل الآخر على نسبة قوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك
قوله وهل الامتلاء من مضموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو وفي بعض

التسخن يمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شي يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به
صمامه القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو
ان امتلاء الاناء المضموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع على تسخن ما فيه
تسخنا بالغا لامتناع دخول شي يعتد به فيه الا بعد خروج شي منه اذ التداخل
محال وليس كذلك **قوله** واعتبر حال القماقم الصياحة **وهذا** استدلال
رابع وهو ان القمقمة اذا مليت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية
فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة ها بل تنتزع عنها الدوا
وهي من حيل المحاربين فحدوث التسخن والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله** وانظر ما بال الجمد يبرد
ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله **وهذا** استدلال خامس وهو ان
الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر هناك
فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق
الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على
الجمد مثل برده **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان النار كامنة
يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد تسخن ولا نار **هذا** هو المذهب الآخر
وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما
يغلب عليه البارد بالطبع اغرب **وقال** الفاضل الشارح وذلك لان
لهم ان يقولوا الهواء حاد بالطبع وتابد المتخلل فيه تصفيته عما يخالطه من الارض
والماء حتى تظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالته **قوله** فهل يبعد ان

تصديق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مختلفة لبقية منها فانا شي
في ظاهر الجمر وباطنه ونحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف
البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك
ان تصدق بكونه كونا لا بروز فيه ولا يحس ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان
هناك كون او بروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل **منبه**
على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما
وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما تبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها
على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب
لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا
النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الا بروزه
الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك
النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم
الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد
عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردنا كفاية كان
الكلام فيما بعد ذلك تطويلا **واعترض** الفاضل الشارح بان حرارة الادوية
الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس
عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله **فان قيل** ليس فيها اجزاء
نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية لا بالكيفية فهذا خلاف ما قاله

به الاطباء **والجواب** ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر
للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما
نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون لها اذا علقت
شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة
لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجه وتجمره وانتشاره
اكثر من حجم الشعاع حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التشفيف للانتشار وخلاه
لا لاستحداد الصنوبرية مستحصفة النار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة
كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت
فظن انها طفئت ولعل ذلك من اسباب طفوها عندنا احيانا والاشبه ان
اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية
دخانا كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم
يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب
النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس **يريد** بيان ان النار المرئية ليست بسيطة
والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة
لما وراءها واستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها
مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية
الممكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون
النار قوية من سائر اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة

لما وراءها ثم وقف ويقع لما فوقها ظل أي لرأس الشعلة قوله وربما كان انفراجه إلى
قوله مستحصفة النار **هذا** جواب عن سؤال ذكره بعده وهو أن يقال لعل التحصف
وعدم الظل في أصل الشعل كانا لانتشار أجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التحصف
والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لأن شكل الشعلة في الأكثر يكون
مخروطا صنوبريا فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه **وأجاب**
بأنه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج رأس الشعلة وتجسمه
أي عظمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف الذي هو أصلها ومع ذلك يكون التحصف
وعدم الظل في الأصل دون الرأس قوله فتبين من هذا أن النار البسيطة شفافة
كالهواء هذا هو النتيجة لما مضى **قوله** وإذا استحال إليها النار المركبة إلى قوله
ظن أنها طفئت المتحلل اليابس المتصاعد لاكتساب الحرارة أعني الدخان المرتفع من
الأرض إنما يعلو البخار لأن اليابس أكثر حفظا للكيفية الفعلية وأشد إفراطا فيها
لذلك فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والأرض ونحا لطلب
الحيز لها وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالي أولا ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره
فرئي الاشتعال ممتدا على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب
فإذا استحالت الأجزاء الأرضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة
ظن أنها طفئت وليس ذلك بطفو **قوله** ولعل ذلك من أسباب طفوها أحيانا
عندنا وهو كما إذا ألقينا شحمة مثلا في تنور مسجر صارت النار فيه شفافة لقوتها
فإن الشحمة تشتعل ثم تنطفي **قوله** والأشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا
استحالة النار هواء إلى قوله في النار الضعيفة وذلك لأن النار عندنا تكون

في الأكثر ضعيفة لإحاطة أضدادها بها وتستحيل هواء وتنفصل الأرضية عنها
دخانا ثم يتبين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه النكتة
غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات
ونسبتها في المزاج والبحث إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه
من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي
أصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع فكان الأصوب
أن يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة
والغرض من إيراد هذه النكتة هو التنبيه على كون النار المحيطة بسائر العناصر غير
مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولا ثم خلق
منها أمزجة شتى وأعد كل مزاج لنوع وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج
الأنواع عن الكمال وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره
النفس الناطقة تبارك الله أحسن الخالقين **الشيخ** قد لاحظ في هذا
الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي فإنه قال في المختصر الموسوم بعيون
المسائل بهذه العبارة وحكمة الباري تعالى في الغاية لأنه خلق الأصول وأظهر
منها الأمزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الأنواع وجعل كل مزاج كان
أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الأقرب
من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالأصول هي الأسطقسات
الأربعة وأخرج الأمزجة عن الاعتدال هو مزاج أقرب المعادن إلى العناصر
وإنما قال وأقربها من الاعتدال الممكن لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود

وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس
اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر **واعلم** ان انكسار تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدإها الواحد
وبسببها تستحق لان يفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت
النسبة اكمل والنفس الفايضة بمبدإها اشبه **والفاضل** الشارح اعترض
على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته
لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه
مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته **واقول** موجد الشيء هو الموجد
لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما قولهم تلك الصفات له
لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت
عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات
محتاجة معها الى غيرهما **واعترض** ايضا على قوله واقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد
الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان تتعلق النفس بذلك الجلد
لا بالقلب **اقول** كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل
الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من
الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها
النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو
مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها

من التساوي فهي اول شيء تتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب
محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصن تلك الارواح
ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان
تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب
حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى جلد الانامل وغيره فيتم بجميع
ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على
الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث

في النفس الارضية والسماوية **انما** فصل النفس الى الارضية والسماوية
لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال
اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم هاهنا فبمعنى الجنس
لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك
فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات
يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من فاعل الحيوة التي هي
التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي
ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية وهو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي
ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك
وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة
صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون

للمستيقظين حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته
وان لم يثبت تمثله في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل
والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها
بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت
انيتها **يريد** ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك
وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة
والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل
عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو
ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل
لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالة لذاته غير ذاته
وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه
لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام
اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن
فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج
عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه
الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وعن حواسه وهواه وكالاشياء الخارجة
عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق
واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب
بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان **وقول** الفاضل الشارح ان الشيخ لم يثبت

ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة
البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه**
بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك
من ذاتك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها
فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط
ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك
من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر **يريد** التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه
لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور
بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدا بالمدرك وقسمه
الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما تدرك
بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء اخر غيره وبين ان الادراك
في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء اخر لان المدرك في ذلك
الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة
او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة
تنبيه اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك ام لا
فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اوهو ما تدركه بلمسك
ايضا وليس ايضا الا ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا
في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك

حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما
الا بالتشريح ولا مدركك جملة من ذلك من حيث هي جملة وذلك ظاهر
لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء
التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون
انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس
مما سنذكره **يريد** ان يبين ان نفس الانسان ليست محسوسة فبحث عن المدرك
وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن
او كله وان كان جزء فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان
الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته الثاني ان
ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس
وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه
الباطنة فانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن
التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه
حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه
وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها
غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك
هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة
الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك

ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكر يعني المتخيل والموهوم **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون
لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور
جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا
مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته
فعلا لك لم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك
فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به
اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون
بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان
وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فانما يذهب الى اثباته بمعلولاته
التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ ابطل
هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض
المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ
من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين
ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث
هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون
معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على
الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات
الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ

في هذه الفصول الى التطويل ودام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست
هي اعضاؤه فان الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم غار
بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل
ما يجهلونه عندا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام **واقول** ليت شعري ما يريد
بالنفس التي يقولون بها ان ارادوا بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان ارادوا
بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل
امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع نظرا الى الجهال **اشارة** هو
ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه
كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته **يريد** اثبات نفس للانسان
غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من مأخذ آخر وهو اوجه
الذي تثبت به صور سائر الانواع وقواها **فنقول** قبل الخوض فيه ان صور الكائنات
تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول
منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال التي
عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى
الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على
هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاغذية
واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي
تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية

التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية
والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال
السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل
ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما
لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان تثبت
بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل
بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون
مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات
ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان تقتضيه
غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حصوله فيه
على ما تقرر وبالجملة لا تقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية
متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع للانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما
اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين
فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض
ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله **والفاضل** الشارح فسر حال الحركة
في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالتصعد والعلو فقال وذلك
في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد فلا
فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة **اقول**
والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركات

الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفيه
ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج
الى اسفل فتتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل
ع
ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من لينا
العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحريك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث
ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب
فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس لها الى فوق والمزاج الى اسفل لا تكون الممانعة
ها
بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريد
النفس ولا تقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج
ولا تريدها النفس كما في حال الموت **قوله** وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير
مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف
يلمس به **وهذا** استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون
مبداه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها في النوع
فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر
ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير
موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما
تجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئا
وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع
الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك **وهذا** استدلال بوجود المزاج

نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا
الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد
ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا
والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئا
المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام
فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئا
المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا
الالتئام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض
المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال
مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة والمحركة
والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف
في اجزاء بدنك ثم في بدنك **هذه** نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس
لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما بين كونه صورة
وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر هناك وهذا هو الجوهر الذي يتصرف
في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه
في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي منها وعنه ثم بتبا

الأعضاء الرئيسة التي هي مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ثم بالأعضاء
المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وإنما اختار الشيخ
من الأفعال المنسوبة إلى النفس للاستدلال المذكور الحركة والإدراك لغرض
يذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لأن ماهيته غير بينة
إلى أن يبين وإنما وقع إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل إنما أراد أن يذكر
أن النفس ليست هي المزاج على ما ذهب إليه بعض الناس فذكر أن المزاج نفسه
محتاج إلى النفس فكيف يكون هو النفس **وقد يرد** على هذا الموضع سؤال مشهور
وهو أن يقال إنكم قلتم إن المركبات إنما تستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب
أمزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور والآن تقولون
إن النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لأسطقساته والجامع للأسطقسات يجب
أن يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض **وأجاب** الفاضل الشارح عن ذلك
بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس
الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء **وقال** في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل
المسعودي واعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب
بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو
الحافظ لها قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين
هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أولا القوة المصورة لذلك البدن
ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال

بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فإن
تلك المادة تبقى في تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس
الناطقة فحينئذ توجد النفس هذا ما قاله هذا الفاضل فيه **أقول** وقال
الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء فالنفس
التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه
أن يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في
الشفاء والإشارات يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن
الشيخ في رسالته وأيضا إن كان نفس الأم مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير
بعد مدة إلى الناطقة وإنما جرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادة
متجددة وإن كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي
تكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها
وكيف فعلت بذاتها فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها وما
تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره هو أن نفس الأبوين تجمع بالقوة
الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها أخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها
مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنسانا فتصير بتلك القوة منيا
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم إن المني يتزايد
كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعدا لقبول
نفس أكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها
إلى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدرا

مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل
تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع
ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في
احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار تشتعل
تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة تستعد لان تحمى وبالتحمي تستعد لان
تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فبدو الحرارة الحادثة في الفحم كبدو القوة الحافظة
واشتدادها كمبدء الافعال النباتية وتحميها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها
نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما تاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة
فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واتم
النفس واتمها على الثلاثة الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وبين
من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير
حافظها والجامع للاجزاء المنضمة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير
الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع
والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء
كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد
بل هو انت عند التحقيق **يريد** ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم
بالحركة والادراك يحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المذكورة

لعينها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين
ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر
فيك واحد وذلك لان الشيء الذي تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان
هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم يتداعى
بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك
تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى
ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بموتك فياخذ
البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل
المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس
هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال
النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى
منبثة في اعضائك **وذلك** لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال
متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث
تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن
الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدء لاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال
المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي
لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله**
فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت
العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة

وخلقاً متمكناً من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **هذا** بيان كيفية تأثر النفس
عن البدن وهو أن تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الانفعالات التي ذكرها وهي كيفية
من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً ما دامت سريعة الزوال فإذا تكررت أذعنت
النفس لها فصارت النفس كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة
الزوال فصارت ملكة وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** وكما يقع
بالعكس فإنه كثيراً ما يبتدي فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنفعل لعلاقة من تلك
الهيئة آثاراً إلى القوى ثم إلى الأعضاء انظر أنك إذا استشعرت جانب الله تعالى
وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **هذا** بيان كيفية تأثر
البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو أن يقوم من الفزع والخشية
قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ولولا
هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أو إلى
الاستشاطة غضباً من نفس بعض **وهذه** إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة
في الجانبين قابلة للشدة والضعف وتختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات
والملكات وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم وبحسب تلك الشدة
والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم أشد أو أضعف
استعداداً للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **إشارة** إدراك الشيء
هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فإما أن تكون
تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فلكون حقيقة ما لا
وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير

من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً أو يكون مثال
حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي **لما فرغ** من إثبات النفس
أراد أن يبين أحوال قواها وهي إما مدركة وإما محركة فبدأ بالمدركة وذكر أولاً معنى
الإدراك في هذا الفصل **قال** الفاضل الشارح إنما قدم الإدراك لأن الحركة
الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور
ولأجل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين إلى تجويز خلو بعض الحيوانات كالأصداف
والإسفنجات عن الحركة **أقول** ويمكن أيضاً أن يقال إنما احتاج الحيوان إلى
الإدراك لأجل الحركة حتى يتحرك إلى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات
مدركاً والحق أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي
فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه
أشرف منها لأنه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الإنسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة
إلا لغيرها وبعد ما تقرر فنقول **الشيء** المدرك إما أن يكون مادياً أو لا يكون
فإن كان مادياً فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً
ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وإن كان مفارقاً فلا يحتاج
فيه إلى الانتزاع فقوله هو أن تكون حقيقته متمثلة متناول للأمرين يقال تمثل
كذا عند كذا إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله والإدراك يعرض له إضافتان
إحداهما إلى ذي الإدراك والثاني إلى الشيء المدرك ولأجل ذلك احتاج في
تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك وإلى إيراد ذكر ذي الإدراك وهو قوله عند
المدرك ولأجل عروض هذه الإضافة كان المدرك والمدرك أيضاً متضايفين والإدراك

ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على
القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها **بحث**
وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخص في بيان معنى الادراك **فان**
قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط **قيل** الحضور غير كاف فان الحاضر
عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا **والجواب** ان الادراك
ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند
الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام
الشيخ دال عليه **واعلم** ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس
بل ويجوز ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس
او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى
ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني
فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
الخارجة مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو
حصول تلك الصورة عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك
الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال
حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر
القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل
في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة

باثني عشرة قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت
في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة
مما لا تتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك علم انها موجودة
لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا ابانة فبابطال القسم الاول يتحقق الثاني
واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو
الصورة المنتزعة او الصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في
الخارج لكان هو هذا بيان ما قاله الشيخ **واعلم** ان العلماء اختلفوا في ماهية
الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم
من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض
الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت
المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق
الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المداحضة التي وقع القوم فيها **واعلم** ان ما ذكره
الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز
ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حالة ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك
الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى
واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين
الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتخصيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا

حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق
بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم ان النفس تدرك المحسوسات
الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هو الالة لا النفس وشنعوا
عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة
اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه هم لا على ما قاله الحكماء كما يجيء بيانه
في موضعه **فمن اعتراضات** الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة
الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر
في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه
وان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطن او
بغيرها من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء
في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد **والجواب** عن الاول ان من الصور ما هي
مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يعتبر
فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة
علما ولا جهلا **وعن** الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة
لا نفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون
الصور المذكورة في جسم غايب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في الة الادراك مساوية
للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الة الادراك او في القوة
المنبثة في الالة اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتاهما او لاحتمال

ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة
فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك
محالا لم يجد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس
بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما في الباب انه
يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل
انما يكون بانطباع صورة في الالة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر
الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين
بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة
تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن
التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف **ومنها** قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات
الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا
اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها **والجواب**
ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دل ما هو
في موضع على كونه امرا غير مضاف يعرض له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة في
اينما كان **ومنها** قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المذكورة تقتضي صيرورتها
مستديرة حارة **والجواب** ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات
وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث
هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل الة له مستديرا
وان كانت كلية لم يكن لها وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة

فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال فيه بعينها والمحل جسما خاليا عن ضده
من شأنه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة
جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له
حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه
والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم
احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول **فمنها**
قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة
كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة والجسم
وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي
معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل
اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق
ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا
للسواد **ومنها** قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم
واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به **والجواب** ان اعتقاد حلول
السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل محض وان كان على
سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ
المترادفة **ومنها** قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك
في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وذلك يدل على ان كون الشيء

عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له **والجواب** ان ذلك انما يقع اذا لم نحقق
ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول
مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته
وصفاته كما يجيء بيانه لم نشكك في ذلك **ومنها** قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس
ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا
هو ذاتنا بعينه ويلزم جواز في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا
بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء
الواحد قد تكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر **واما** قوله حصول
الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاسناد الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء وذلك
يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه **والجواب** ان تغاير الاعتبار كاف في
الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد
لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات **ومنها** قوله الصورة تحصل في
الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان تابعا **والجواب** ما مر وهو ان الادراك ليس
هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وهنا
الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما **ومنها**
قوله انا نعلم ان المبصر هو نفس الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي

الشك في الأوليات **والجواب** أن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه أما الرابع
فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا
الاعتراض وجرى مجرى ذلك ما **قال** غيره من المعترضين أيضاً عليه وهو أن الإدراك
كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد
الشعور بما في الخارج **وجوابه** أن المطابقة غير الشعور بها وإنما اشترط فيه الأول
دون الثاني هذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها فلنقتصر عليها
إيثاراً للاختصار فإن فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن أخذت الفطانة بيده كما قال
الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد ثم يكون
متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك
فتخيلته وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره
وهو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه
لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره
لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض
التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله إلا بعلاقة وضعية
بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال وأما الخيال
الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده من
تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها وأما
العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً إياها
حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً **أقول** لما فرغ عن بيان معنى الإدراك

أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها وأنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيل وتوهم
وتعقل فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات
مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض
ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل
إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم
إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل إدراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث
شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الإدراك فهذه
إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئياً والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد عن الأولين
والرابع عن الجميع إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار
لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال
وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئياً ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب
واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول وكل طبيعة كالإنسانية إذا أخذت من حيث
هي هي صلحت لأن تقع على كثيرين ولأن لا تقع إلا على واحد وإنما تختلف في ذلك
بانضياف معاني غيرها إليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء
من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئياً شخصياً
هو المادة أولاً لأن زيداً لا يباين عمراً بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية
نفسها وإنما يباينه بتخصصه المادي ثم ما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة.

كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة انتزاعا ناقصا مشروطا بحضور
المادة والخيالية منتزعة انتزاعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة انتزاعا تاما وعبارة
الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس **قال الفاضل**
الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود
والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا
لا تكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء
محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا **وقد اورد** في هذا الموضع سؤالا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع
تكون جزئية وتكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات
تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا نقض لقولهم العقل يقدر على انتزاع صورة
مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون
جزءا من ماهيات الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست
مجردة ولا يشترك فيها **واجاب** بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص
في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه
كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك فاك ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا
تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل
صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا **واقول** الانسانية
التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث
هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود

منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي
الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن
حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة
بتلك الصورة التي هي طبيعية صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في
اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص
سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما
معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي تضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق
المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها
باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر
فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها حال الطبيعة الانسانية
التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم
المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله
في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج **قوله** واما ما هو
في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته
فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان
يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله **الشيء** الذي لا يتعلق بالمادة اصلا
ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد
عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية
ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول

بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من
جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقل
محتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلا له فالضمير في قوله بل لعله يعود
الى العقل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا
بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ
قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها
ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان
ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه
ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك
جزما لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه **واورد** الفاضل الشارح شكا بعد
ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا
كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك
ان المحل ماهية معقولة لانا في تعقلنا نعقل الحال فيها فان منع تعقل ثبوت
الشكل للخشب ضد تعقلها فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل **واجاب**
بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة
لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو
معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا
يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع
اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور

المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان
المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض
المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ
من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان تؤخذ مجردة عن
اللواحق المشخصة وحينئذ تكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء
معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سياتي بيانه **اشارة** لعلك تنزع الان الى ان نشرح لك امر
القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس او ما
فاشبع **لما فرغ** عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها
وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود
لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام
طويل غير مناسب لسائر الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما نسبها الى المعنى
قبل بناء ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه
فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة
تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها
واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدرك الصور واما لمدرك المعاني
فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك الخيالا

المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة
والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة
مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة
اوذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات
الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس
الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يبتدئ بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو
اقرب الى العقل **قوله** أليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة
ترى خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم
ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط
فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار
الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها تؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات
فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين
القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون
هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا
فهذه قوى **هذا** بيان اثبات للحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود
كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك
مفردا فهو قوله أليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها تؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل
ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها
الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة

انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر
غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية
في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام
البصري مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية
اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا للتعريف
القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها **واعترض** الفاضل الشارح على هذا الاستدلال
بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث
في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فتتصل
التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في
الخارج سفسطة وجهالة **ثم قال** ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم
بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا والتجربة لا تفيده **والجواب**
عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل
انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد
خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء **وعن** الثاني ان القول
بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان
يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك
قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدل
على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر **قال** الفاضل الشارح واستدلوا

على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل
يغاير الحافظ لحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولمثال هو ان الماء يقبل
الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ
يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك
المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة **واقول** اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء
واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير
اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات
مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة
ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لاقتضاء
تلك الصور اياها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا
للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات
عنها ق والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في
صورة اخرى **واقول** ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج
حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل
على مغايرة القوتين بالضرورة ق والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها
من غير نسيان ما لنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في
القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما معا وهذا

ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك
ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون الصورة
حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا
القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى
فان قلتم حافظتها العقل الفعال **قلنا** فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا
والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك بحصوله في آلته
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل
الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون
حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات واما قول الشيخ وبهاتين القوتين
يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما
معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية **وتقريره** انها
لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها
حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة
تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس
لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة
حافظة للجميع والا فتفقد صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر
والالتفات اليه **واعترض** الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان
وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان تكون النفس
التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات **والجواب** انها مدركة لهما ولكن

لاحدهما بالذوق وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على بطلان القول بالحس المشترك
علي بالضرورة اذا ذقت طعاما لان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال
بل هو القلب والكبد واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخرى
بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان من الوف
عوالم في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو
في غاية الصغر **والجواب** عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق
وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك **وعن** الثاني انه استبعاد
محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات
ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا
متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك
الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك
قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني
بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصور **هذا** بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم
فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة
والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها
وكونها مما لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها للحيوانات
العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله هو غير عقله واما
الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قوله

الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية
ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا
الاستيناس الذي يدرك الشاة من سخالها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير
العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة
واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وفنطاسيا والتها الروح المصبوب
في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال
والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير **ذكر** علماء
التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ
قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج
الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
يتلاقيان فيفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج
الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة
الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في غشية في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة
السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاه خلف الزوج الثالث
ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس
سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس
الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه
ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك
هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل

مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة
انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الا
ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص
وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب
الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح
فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك
ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية هٰهنا
استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبوا[سطة]
الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب
ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها
وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك
المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد مجتمعة في موضع بعدها للاجتماع
وباقي كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص
بها هو التجويف الاوسط **قال** الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم
هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا
مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى هٰهنا
حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها متصرفة لاكثر الافعال المتعلقة بالروح
الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي
ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** وتخدمها فيها قوة رابعة

لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم
وتركب الصورة ايضا بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند
استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للوهم وبتوسط الوهم للعقل **معناه** واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف
بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها **قال** الفاضل الشارح
ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا متصرفا وان لم يكن لها ادراك
مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم بان القاضي على الشيئين لا بد وان
يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك
ومتصرف معا **والجواب** عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر
متصرف فيه مدركا **وعن** الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا
من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب الة او كلاهما بحسب
آلتين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي
في التجويف الاخير وهو آلتها **هذه** هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني
ومعينة للوهم بالحفظ وتسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها **قال** الفاضل
الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل
فعل الى قوة وجب ان تكون القوى ستا وهذا شيء ذكر في القانون **واقول**
ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وهٰهنا موضع نظر فلينظر في انه هل القوة
الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة

امر قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم نحكم بالتغاير مطلقا **وقال**
في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها
ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوّر بها مستعيدة اياها اذا فقدت
وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة يخيّل بعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله
وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو
مركب من ادراك لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا
النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة
بل هي مبدأ فعل تركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل تركب
من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة **وههنا** بحث آخر وهو ان الفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة
من الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فتكون متخيلة لما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة لما ينتهي اليه عملها واما الحافظة
فهي قوة خزانتها هذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى
اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة
والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع
لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ لتكون
لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية
عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين

فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل
على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل
الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان
جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك
في انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات
بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التفكر والتخيل والتذكر والحفظ
هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة فلذلك جعله رئيسا حاكما
على القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات
ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه **هذا** استدلال يستعمله الطب
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ
ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث
خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته
البطن الآخر **قال** الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى
في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مغايرة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها
باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ
اقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم
يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر
قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الافضل للجسماني
ويؤخر الافضل للروحاني ويبعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية

عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة
بهذه القوى مأخوذ من الغاية فإنها تفيد بعيره منافع الأعضاء على ما يذكر في التشريح
والطب وفيه تنبيه على العناية الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي
نسبة الأشباح الخيالية إلى المجرد دون الجسم ونسبة المثل الوهمية إلى الروح
دون النفس أو العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح
الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس
المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع أنه خطابي غير مستمر لأن السمع
واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في
مقدمه لكون الأبصار والشم هناك بأولى من أن يجعل في مؤخره مع أن احتياج
الحيوان إلى اللمس أكثر وأقول إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا أن آلة الحس المشترك
هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك
هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وأيضا إن سلمنا أنه علل
بذلك لكن في قول هذا الفاضل أن السمع في مؤخر الدماغ نظر لأن الشيخ ذكر في الفصل
الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة
وإن مقدم الدماغ لأن أكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع تنبت منه
لأن الحس طليعة والطليعة إلى جهة المقدم أولى وذكر في الفصل الذي يتلو بعد
ذكر القسم الأول من الزوج الخامس من الأعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا
القسم متشبث بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع هذه حكاية كلامه
وإذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي وأما اللمس

فلما كان أكثر أعضاء به غاية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر
الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على
الإطلاق وللحجة التي قالها الفاضل الشارح على أن النفس هي المدرك لجميع
الإدراكات بأنها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن
الفائدة لأنهم معترفون بذلك إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات
وللمحسوسات بالآلات وإذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار إشارة
وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التصنيف فهو أن النفس
الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر ذو قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي تختص
الإنسان بها وإنما قال على سبيل التصنيف لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت
متباينة بالذوات لكونها مبادي أفعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع
وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة إنما تختلف بحسب
الاعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض فكأنها أصناف والكمالات
المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي أفعال هذه القوى قوله فمن قواها
ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي
وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية
يتوسل بها إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجربية وباستعانة
بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي قوى النفس تنقسم
بالقسمة الأولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها تكملة
إياه تأثيرا اختياريا وإلى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب

استعدادها وتسمى الأولى عقلاً عملياً والثانية عقلاً نظرياً والعقل يطلق على
هذه القوى باشتراك الاسم أو تشابهه والشيخ بدأ بالأولى لأنها أظهر فالشروع
في العمل الاختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل
في كل باب وهو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجربية أو ذائعة
أو ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي
الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك
ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئي الحاصل
فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها
بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل فأولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
وقد تسميها قوم عقلاً هيولانياً وهي المشكاة ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند
حصول المعقولات الأولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة وهي
الشجرة الزيتونة إن كانت ضعيفة أو بالحدس فهي زيت إن كانت أقوى من ذلك فتسمى
عقلاً بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء
ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل
مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور وأما القوة فأن يكون لها أن تحصل المعقول
المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح
وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل والذي
يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولانية أيضاً إلى الملكة هو العقل الفعال
وهو النار **وهذه** إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال

وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة وإلى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف فبدؤها كما يكون
للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للأمي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون
للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة
الأولى تسمى عقلاً هيولانياً تشبيهاً إياها حينئذ بالهيولى الأولى الخالية في
نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبدأ
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة وهي ما تكون عند
حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل
المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها
فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه إليها بعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك
المعقولات وهو من أصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة إما مع شوق
أو لا مع شوق وهو من أصحاب الحدس ومتكثرة مراتب المستعدين وصاحب المرتبة الأخيرة
ذو قوة قدسية يكاد زيتها يضيء وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل
وهي ما تكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
الاكتساب بالفكر أو الحدس وهذه قوة للنفس وتحصل تلك المعقولات بالفعل
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس
يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد فإن كل ما خرج من قوة
إلى فعل فإنما يخرجه غيره وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى
العقل الفعال قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس وفي بعض

نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو والفاء
والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة
القدسية وذلك سهو منه تشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود
الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي ترتب ايضا وبين قوله ان كانت اقوى
وهي زائدة الحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى
عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ لا لاكتساب الثواني
لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول
لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل المنسوب الى الله تعالى وهو قوله
عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح
في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر
من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت
المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي
لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها
قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور
بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من
الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد
تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل

المستفاد فان الصور المعقولة نورية والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل
بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال
لان المصباح يشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل
المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان
ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكر لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى
وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدم من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية
تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما
الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب
بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد
استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما
انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب
وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او
في حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما
بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما قوله في تعريف الفكرة
النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات
اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتعقل وهما متغايران بالاعتبار كما مر
وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال
والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني

من المطالب نطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت ومتى اذا ما تادت تحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى العلم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسم الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض

اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع ألست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى الغني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة **يريد** بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للفكر والحدس مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص تام ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر

اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سيبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم **يريد** اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج كمال النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على

ما مرّ والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل
الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود
معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك
حافظ للمدرك بكون الصورة حال الذهول موجودة فيه وحال النسيان غير موجودة
فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة
الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية
واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات
ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون
جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان
النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن
ههنا موجود يرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بجسماني ولا بنفس
وهو العقل الفعال **قوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته
فيها **تذكير** لما ذكر من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة
لم تغب عنها القوة **اشارة** الى حال حصول الادراك بالفعل **وقوله** اذا
القوة ان غاب عنها ثم عاودتها والتفتت اليها فهل يكون قد حدث هناك غير
تمثلها فيها **بيان** لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك
يقتضي تجددا ما لتلك الصورة **وقوله** فيجب اذن ان تكون الصورة المغيب عنها
قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما **نتيجة** لذلك **قوله** اما في القوة الوهمية
التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها

وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى
هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه
الثاني قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد
ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز ان يكون
الخزانة لها مثلا في عضو او في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال
اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي **اشارة** الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية
وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول نحن نجد في المعقولات نظيرها من
الحالتين اعني مما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يتبين
لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح
ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم
في جسم **اشارة** الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظ **وقوله**
فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات **نتيجة** ذلك
واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما
قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا **وقوله**
اذ هو جوهر عقلي بالفعل **اشارة** الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه
انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه غير جوهر
عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة **وقوله**
اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة
بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة **اشارة** الى تخصص بعض الصور

المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هي
علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات
او الادراكات الكلية المناسبة المناديه الى المدرك الكلي **قوله** واذا اعرضت
النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان
المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء
اخر من امور القدس **اشارة** الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها من
الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات **قوله** وهذا انما يكون
ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال **اشارة** الى السبب الذي به تخالف حالتا
الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة
عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا
ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال
في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال
والنسيان زوال تلك الملكة عنها **واعتراضات** الفاضل الشارح مكررة قد سبق
الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على
النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون
موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان
والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها **والجواب** عنه ان الحجة المذكورة دلت على
تجرده وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد
الذهول عنها مشاهدة اياها دليل ما على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة**

هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل
بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت
بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل **لما ظهر** ان العلة الفاعلية لحصول
صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في
النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث
شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان تكون علته ايضا حادثة كذلك بانايره وقد مر
ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل
بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد الاول
الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات
الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المفيدة
للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبتبعية النفس اللذين يجب حصول القوة
معهما **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني
والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرة تصرف
النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا لقبول مجردات عن
الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه
التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص
معنى عقلي لمعنى عقلي **انما ذكر** حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل

الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل
وهو على وجهين احدهما ان يكون تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد
وعمرو وفي المثل المعنوية كخيال هذه الصداقة وتلك العداوة اللتين في المصورة والذاكرة
لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف
فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة
المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات
فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول
صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن
العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة
الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في
الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة وصورة من الكليات المشتملة
على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها
عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم
وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه
جملة التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح
على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب
اشارة ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم
ولا في ذي وضع فاسمع **يريد** بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل
فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع **قال** الفاضل الشارح اراد

هذه المسألة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بين اثبات الجوهر المفارق
على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى
هاهنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور **واقول** انه
اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق
الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير
توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث
عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض
لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك
النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد
كما ذكره الشارح هاهنا شيئا مما يجب ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء
غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسما في الوضع وذلك
اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم **اشارة** الى تمهيد اصل كلي
وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث
يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم
الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما
لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك
والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع

كالبلغة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين
القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحال
ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول
هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه
الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة
لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان
الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم
فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم
آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث
هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم
الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير
منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم
من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة
لا بمعنى واحد **قوله** وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت
المعقولات انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد
في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات
ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم

فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم **لما فرغ** عن تمهيد الاصل
المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم
منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة
او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية
بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد
وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سياتي ومع
لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية
او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد
فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل
من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام
في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث
هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع
وكل جسم وكل قوة وكل حال له في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس
بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر
فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ
الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام
المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم
ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها **واعلم** ان ما ليس

بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة
في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه
يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي
هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير
متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير
منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك
اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق
الحق فيهما **وهم وتنبيه** اولعلك تقول فقد يجوز ان تقع للصورة العقلية
الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع **الوهم** هو الاحتمال
الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة
للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان تكون حالة
في جسم واحد فتنقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال **وتقريره**
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فيجب ان يكونا متشابهين
للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون
ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان
الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل
اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه **الاول** ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان
يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة

في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه
من حيث ماهيته المشابهة لهما هذا خلف **والثاني** ان المعقول الذي شرط
كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضنا
واحدا غير منقسم هذا خلف **والثالث** انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان
حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا
هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول **بقوله** انه ان كان كل واحد من
القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام الصورة العقلي **واشار**
الى الوجه الاول **بقوله** فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط **واشار**
الى الوجه الثاني **بقوله** وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
هما جزءاه منقسما **واشار** الى الوجه الثالث **بقوله** وايضا فانه قبل
وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا **واما** القسم الثاني وهو
ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا
وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجزاء
فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة
اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة
المعقولة انما تكون مجردة عما تقتضيه غير ذاتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا
القسم **بقوله** وان لم يكن شرطه **والى** الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة
بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس
مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة

عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة
مقارنتها ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه
مقدار في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان مشابها
فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان
واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة
لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان مشابها
كانت
للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة
مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا
اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى
الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص
بوضع لان التجزئة الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعا ما
لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصور
الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة
لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام لما
فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب
حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا
بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان نلاحظ النفس اجزاء لها متباينة الوضع
مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى
تدرك في مادة او جهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان في الو
ضع

وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف
هيئات غريبة مادية تفارقهما وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي
ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر
اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو الختم
اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى
اللوح الذي يختم به البيادر روشما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في
الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية
والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه
لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس
الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة
عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متحيز
فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست
بحال في متحيز ليس بمندرج في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي
صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر
الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره الفاضل وذلك
انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع
وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم
والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر
كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى

غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقادير فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات
في النفس **فالجواب** عنه أن الهيولى إنما تحصل موجودة ذات وضع بذلك
الانطباع والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة وقوله هب أن ما ذكرتموه
يقتضي كون الصورة الحسية والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية
جسمانية **فالجواب** أنهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم**
وتنبيه أو لعلك تقول أن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوايد معنوية
إليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة فاسمع **الوهم** في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين
المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها **واعلم** أن قسمة
الكلي إلى الجزئيات إنما تكون بإضافة زوايد معنوية إليه وتلك الزوايد تكون إما مقومة
لماهيات الجزئيات أو غير مقومة فإن كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة
بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان بإضافة
الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره وإن لم تكن مقومة كانت عرضيات
ولا يخلو إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلي قابلا للشركة أو لم يكن
فإن كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة
كقسمة الإنسان بالسواد والبياض إلى السودان والبيضان وإن لم يكن قابلا للشركة
كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وإنما لم يذكر
الشيخ هذا القسم لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا بل محسوسا **قوله** إنه قد يجوز
ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزءا من الصورة الأولى

فإن المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية وصنفية
يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا يكون نسبتها إلى المعنى الواحد
المقسوم نسبة الأجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط
الذي سبق تعرضنا له ينقسم مختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي نشكك به أولا
من قبول القسمة إلى المتشابهات وكان كل واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط
الذي كلامنا فيه **هذا** هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو أن هذه القسمة يجوز أن تقع
في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك
الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية أخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالإنسان
ليس الحاصل جزءا من الصورة الأولى أعني الحيوان فإن المعقول الجنسي كالحيوان
لا ينقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية كالإنسان والفرس يكون
مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالإنسان لا ينقسم إلى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الإنسان وأيضا لا تكون نسبة
هذه الأنواع والأصناف إلى الحيوان أو الإنسان المقسوم نسبة الأجزاء بل
نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجرد
محله ينقسم مختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي نشكك به
قبل هذا من قبول القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من أجزائه
البسيط الذي لا ينقسم لكنه الغائي أولى بأن نجعله البسيط الذي استدللنا به
لئلا يعرض شك من وجه **إشارة** إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئا فإنه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله

ان يعقل ذاته **يريد** بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو
عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لان مراتب القوة ثلث مراتب بعيدة
هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة وهي العقل بالفعل وهي
التي تقتضي ان تكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله
ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك
الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك
الحصول له ولا شك ان حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا
اعتبر معتبر **والفاضل** الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي فهي انما
تعقل بالفعل **قال** وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان
العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية **اقول** الامكان العام يقع على
الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبره الشيخ
عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء
يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة
هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره
بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك هذه صغرى القياس **وقال** الفاضل
الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك تعقل منه لذاته
يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق

علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول
وعلم بارتباطهما **واما** النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة
القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك
الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل
شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا
آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة **يريد**
بيان ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل
مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه
معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من
حقيقته ان يقارن المعنى المعقول **هذا** هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات
والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل **قوله**
اللهم الا ان تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة
او شيء آخر ان كان **قد ثبت** فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون
الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بالتجريد عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا
بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور
يقال منوت الشيء ومنيته اي ابتليته **وقوله** او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل
على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل

اذا كانت قابلة بذواتها **قوله** فان كانت حقيقته مسلمة لم تمتنع عليها مقارنة
الصور اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته **اي**
ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قابلة بغيره لم تمتنع على تلك الحقيقة بحسب
ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى
التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان
تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو متضمن تعقله لذاته وقد مر
الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم
بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو
معقول بذاته **قال** الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد
فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل
غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل
شيئا فيمكن ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته
وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون
معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره
فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد
في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول
المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل
او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد
يصح ان يعقل غيره **واقول** انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل

حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه **ثم اعترض** على قوله كل مجرد يصح ان يعقل
غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى
برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى
البسيطة غير معقولة للبشر **والجواب** عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون
معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر
فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد
الاعتراض هاهنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول
غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها **ثم قال** وان
سلمنا فلم قلتم بان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من
المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف تحكم بامتناع ذلك من كون
ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان **والجواب** ان تعقل
كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعرى عن تصديق ما
والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده
الا ويصح ان يعقل مع غيره **ثم قال** وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
كل الاشياء **والجواب** ان المطلوب هاهنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض
مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء

لكل مجرد فنفى لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة **ثم قال**
وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة
بان تكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم
تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة
الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم
بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصور وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت
ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد
في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر
ولا يلزم منه محال فاف وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم
من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد
الا به **والجواب** ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة
طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة
ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة
حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني
يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني **والجواب**
ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان
غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول
هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى

تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب
ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني
لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده
وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث
ماهيته **ثم قال** وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج
مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية
قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك **والجواب** عنه
ما يورده الشيخ في فصل مفرد **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصور
المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا تنسب
اليها انها تعقل **قد تبين** من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا اقترانه
بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا
وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل
سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت
صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة
وبالجملة هو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم
قوله فنجيبك لانها ليست مستقلة بقوامها فانها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة
بل امثالها انما تقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس
احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة
والمتصور واما وجودها الخارجي فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل

بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله
متصورا **والجواب** ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها
قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة
معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر
اولى من الآخر بقبوله فان كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد قابلا
لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في
الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر
بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور
في خارج العقل فاذن غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها
عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى
الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا
اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به
ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا **واعترض** الفاضل الشارح
بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع
الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة
وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة
لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى **والجواب** ان كون احد
الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم

فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا
للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها
متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى
المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب
ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر
ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال فيها
غير مقارنتها للحال فيها لان الاوليين حاصلان والثالث ممنوع وفيه اعتراف بان
الاوليين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث
في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا **والجواب** انه لم يستدل من صحة
القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة
المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين احد الشيئين اللذين
يصح تقارنهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك
لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين
وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه **واعلم** انه لم يحكم بامتناع القبول على كل
ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية
ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند مدركه لما يحل معها في محلها
واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان
تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل **والجواب**

ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المشتغل بعوارضه كما يعقل الهيولاني غير مجرد بل
مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات تما لذلك الجوهر ويصير الجوهر
بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم
الشيخ بالامكان العام لتكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة
التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله
مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فلا نعقله
لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها
قائمة معها بقوة عاقلة لتعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه
عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند
القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين
الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن
لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها
بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل
ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه
في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد ثبت الفرق بينهما
والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط
اللاحق من حيث شخصيتها التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار

خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما
جميعا **قوله** فيكون جوابك **تقرير** الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون
لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة
واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني
ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك
ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد
عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد
اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد بها
لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد
للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني
منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون
حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك
الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية
قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك
شيء يقتضي هذا الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ويرجع الى الاول
قوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف

كان فقد سقط تشكك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين
ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل وفي الخارج وقوله وان
كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم
الى الاقسام الثلاثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين
حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية
لمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة
الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه
والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له
وقوله فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان
فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما
يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحيرا لذلك في تفسير
الفاظ الكتاب وقد ذكرنا حالهما لئن تدبرتهما وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن
استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء او حدث اشارة الى القسم الثاني من الثلاثة
وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال
تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة
وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة هو للماهية اشارة
الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لا ثابتا للماهية

وقوله بل يجب ان الاستعدادات الخاصية لبعض ما تقارن تتلو المقارنة الاولى
اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم
الجواب قوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له
فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق
النوعي وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي
كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل
آخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون الماهية المعقولة عند كونها
قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة
لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد
واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصلة لانيته فان لم يكن
لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق بسبقه تقوم المعنى
الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة للمقارنة
الفصول فزوال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية
باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون
حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض
تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما تكون الانواع باقتضاء الاستعداد للمقارنة
ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة
التي نحن في تعيينها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام

استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك
اذا حصّلت ما اصّلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو
قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته
هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة **قوله** وكل ما من شانه
ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته
وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل **قد تبين** فيما مضى
ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم
ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول
المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون
الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما تقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون
لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع
ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما صح
ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة
بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من
شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا للاسباب
ويمتنع ما يفوت بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في
تحريكها **تكملة النمط** بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الآن تشتهي
ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها افاعيل وحركات فلتكن هذه
الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن

وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **يريد** ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي
مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية **واعلم** ان
النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها
عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا
من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها
وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتعاونان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن
المركب ويعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما
يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فبعد
التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب
بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما تحلل وهي قوة لا تخلو
ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك
ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه
وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما [illegible]
الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض
مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه
فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها
الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة

لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المحتزلة
تتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص
اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله وهي
المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه
القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله ليحال الى المشابهة بدل البدل
ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله او ليكون مع ذلك زيادة
في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار ويتم بها الخلق
اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله او ليحتال من ذلك فضلة تعد
مادة ومبدا لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه ثلاثة
افعال لثلاث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى
وقوله اولاها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان
تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثقل اشارة الى تقدم الغاذية على البواقي
لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على
الترتيب الذي ذكر وقوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان
الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المفتقر تحصيلها والتصرف فيها
وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون
الشخص معرضا للفناء جعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية
تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن

يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه
ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع
ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا ويوافقه
احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة القوة
المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى
نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى
اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء
خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية
تقف اولا والغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل
لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز
عن ذلك لكبر الجثة وبزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذي
الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية قوله
ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو تنزع النفس
للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح
الميم وكسرها وضمها اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل
بحيث لم يفضل شيء تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط
فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية
عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل
لس عن تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية

لعدم غذائها ووجود ما يضادها **اشارة** واما الحركات الاختيارية فهي اشد
نفسانية **يريد** ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل
افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر
على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما كانت
هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال
النباتية من غير عكس **واعلم** ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها
عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي
بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب
الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا
مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك
منافاة في الشيء المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة
ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى
المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل
والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان
مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع
يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه
القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي
كون الانسان المشتاق الفاعل غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك
غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها

ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **فقوله** ولها مبدأ عازم مجمع **اشارة**
الى الاجماع المذكور **وقوله** مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل **اشارة**
الى المبادي البعيدة **وقوله** تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية
جالبة للضروري او النافع الحيوانيين **اشارة** الى قوة الشوق المتوسطة
بين القوى المدركة والاجماع **وقوله** فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة
المحركة الخادمة لتلك الامرة **اشارة** الى المبادي القريبة المذكورة **وقوله**
فيطيع ذلك **اشارة** الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة
اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية
آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع
استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق **اشارة** الجسم
الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون
الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون
طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن
المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا
بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لقصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات
فقد بان ان حركته نفسانية ارادية **يريد** بيان كون الحركات المستديرة
الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر
عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير
ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا

يتركه ولا يترك شيئا يطلبه ويجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب للا
اختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود وأوضاع يتركها وهاربة عن حدود
وأوضاع تطلبها لم يمكن أن تكون طبيعية فإذن هي نفسانية وإنما لم يحتمل أن تكون
قسرية لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن
ذات المتحرك وألفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى الحسي إلى مثله تتجه
الإرادة الحسية والمعنى العقلي إلى مثله تتجه الإرادة العقلية وكل معنى
يحمل على كثيرين غير محصورين فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد
آدم أو غير معتبر كقولك الإنسان **هذه** مقدمة لإثبات النفوس الفلكية
وتشتمل على حكمين أحدهما أن الإرادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه
الليلة مثلا إرادة حسية أي متعلقة بجزئي محسوس والإرادة التي تطلب معنى
عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا إرادة عقلية أي متعلقة بشيء معقول فالإرادة
إما حسية أو عقلية والثاني أن المعنى الذي يحمل على كثيرين غير محصورين سواء
كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم أو لم يكن كالإنسان فهو معنى عقلي ولا يضره
في كونه عقليا تقييده بالشخص وإنما قيد بقوله غير محصورين لأن المعنى الذي يطلق
على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس إشارة إلى عدد كثير
من الناس المعينين والحكمان ظاهران **إشارة** حركة الجسم الأول بالإرادة
ليست لنفس الحركة فإنها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وإنما تطلب
لغيرها **يريد** بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات إرادة
عقلية كالنفوس الإنسانية وإنما خص الجسم الأول بالذكر لأنه في النمط الثاني

أقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر أنواع الحركات
عليه ولم يتعرض لسائر الأفلاك **فنقول** الحركة لا يمكن أن يقتضيها لذاتها
محرك فإن الذات بحسب طبيعة أو إرادة أو غير ذلك لأن مقتضي الشيء يدوم بدوامه
وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك الذات إنما يقتضيها
لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء
لا الحركة فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة
أنها كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لأن معنى
كماليتها المنسوبة إلى الأول هو تأديتها إلى كمال ثان فهو أيضا دال على كونها غير
مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا **فنقول** قد ذكرنا أن الإرادة إما حسية أو عقلية
والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فإذن
حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الأولى لها إلا
الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي يقف عنده بل معين كلي
فتلك إرادة عقلية **غاية** الحركة إما أين معين أو وضع معين أو كيف أو كم
كذلك والإرادة إنما تطلب شيئا يكون حصوله أولى لها من لا حصوله ولما كانت
أصناف الحركات ممتنعة على الجسم الأول إلا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني
فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع
أن يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فإذن الوضع المعين الذي تطلبه
تلك الإرادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الإرادة وتتجه إليه
بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لأن كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين

يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا
بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وضع الحركة المتوجهة اليه عند
ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتعيينه بالجسم الجزئي الواحد لا يغير
كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر
ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدا حركته الوضعية عقلية قوله
ويجب هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك
نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي
يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكر على ان
المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها
ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان تباشر
التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية
من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذا ارادة عقلية ولتصدر عنها الحركة
المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به
واشار الى ذلك بقوله ويجب هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ
تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان هاهنا
سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع
والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس
السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لناك منها

من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك
النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانا اذا طلبنا الحق
بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط
العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على
الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي
نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الراي الكلي لا ينبعث
منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يخصص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب
مخصص لا محالة لم يقترن به ليس هو وحده يريد ان يبين ان نفس الفلك التي
هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والشارح الفاضل جعل مبدا
الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة
وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون
ذا نفسين اعني ذا ذاتين متناهيين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان
لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك
فتتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك
وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر
ولنرجع الى المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي
حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة لم

يفتنن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان
هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل
الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء
انما يريد ويتخيل له غذاء جزئي فتنبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك
يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له
شخصي آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك ممثلا
عنده **هو ازالة** شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول
الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذاء وجد
فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا حضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك
يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال
المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا سيذكره
كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق
جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان
وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى
الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي ممثلا
عنده **قوله** وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما
كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحوا ما بتجدد الحركة المبنية
على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة
لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور

الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر
ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تنجزي المسافة
بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد
وتنبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة
الذي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال
لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع
بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة وتتصل الارادات
المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي
كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع
جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولمثل هذا ما تخصص الارادة بشيء جزئي
حتى تكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي **ولما**
فرغ من بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي الحركات
الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية
وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان
الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصصا جزئيا
فلا محالة تحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** ونحن ايضا فربما
قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء
جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث
القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول **وهذا**

استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتاكيد لما ذكر فانا نتصور رأيا
كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من
مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة
بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث
القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مراديا لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني **واعترض** الفاضل الشارح فقال
ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد
حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله
اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور **والجواب**
ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج
وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل فاعله اياه المتوقف على ادراكه
له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله
في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور **ثم قال** وايضا نعلم قطعا
انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لانا في الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث
هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان
المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب
تخصص المحل والوقت **والجواب** ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي

شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث
هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله
انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين تناقض قوله الحركة تتخصص
بتخصص المحل والوقت **ثم اورد** المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا
امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول
فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق
كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون
علة للموجود **والجواب** ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة
جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم
في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحرك الجسم اليه واذا وجدت امتنع
ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة
الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي
يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود
الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع
وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول
الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول
يتأخر عنها فتستمر الارادات والحركات استمرارا غير قار بل على سبيل تصرم
وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضمامه

إليها وهذا من غوامض هذا العلم **ثم قال** وإذا جاز أن يكون السابق علة للاحق
فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن
إثبات هذه النفس **والجواب** أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس
بل استدل باستدارة الحركة على وجود الإرادة وبها على وجود النفس ولذلك
قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا بوجه ما لكون الطبيعة
علة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفسا **ثم قال** ومع القول
بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه
أن الفلك يقتضي بإرادته الكلية حركة كلية إلا أن جرم الفلك في كل وقت
لما لم يقبل إلا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه
واستمرت التي تصدر عنهم من العقل الفعال مع أن نسبته إلى الكل سواء
شيء خاص لتخصص قابله **والجواب** ما مر وهو أن العلة القارة بانفرادها تمتنع
أن تقتضي الحركة وأما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حدوث
استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده **ثم قال** ولئن سلمنا
ذلك لكنه لا يستقيم على أصولهم لأنهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه
بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وإن أثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحرك
والجواب على مذهب المشائين أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراكا
غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم أو التخيل وعلى مذهب الشيخ
أن النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة
في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته تنحل بما مر **موعد وتنبيه** أما الشيء

الذي يتشوقه الجرم الأول في حركته الإرادية فموعد ببيانه بعد ما نحن فيه
إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء أن يكون للطالب
أولى وأحسن من أن لا يكون إما بالحقيقة وإما بالظن وإما بالتخيل العبثي فإن
فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم إنما يفعل وهو يتخيل لذة ما أو
تبديل حال ما مملولة أو إزالة وصب ما فإن النائم يتخيل وأعضاؤه أيضا قد تطيع
تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة أو في الشيء الضروري
كالتنفس أو في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا
أو محبوبا جدا فربما انبعث للهرب أو الطلب واعلم أن التخيل شيء والشعور بالتخيل
أنه هو ذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب أن ينكر
وجود التخيل لأجل فقد أحد الأخيرين **قد ذكر** ههنا أن الحركة الفلكية
لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس أيضا لذاته
مرادا بل إنما يراد لشيء آخر فكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه
الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على إثبات النفوس وأفاعيلها وكان النمط
السادس مشتملا على ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى فوعد ببيانه هناك
وإنما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا أيضا بالعرض وذلك لأنه احتاج إلى ذلك
في الاستدلال على وجود النفس الفلكية ثم ذكر أن الواجب عليك في هذا الموضع
أن تعلم أن المتحرك الإرادي لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه
هو غرض ما شعور به على الإجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة
عن الطبيعة وليميز أيضا بين الأفعال النفسانية والأفعال العقلية على ما نحن

بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالمطلوب قد يقع على وجوه فانه
قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغاية
كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية
مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها **ثم اجاب** عن شبهة
لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا انما لهم لغايات تخيلوها لوجب
ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر
على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد
منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال
بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح
بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه.

النمط الرابع في الوجود وعلله

اقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود
الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالحقائق
لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه** انه قد
يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب
ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس
المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان
ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب
معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو
بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس
او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات
ما ليس بمحسوس هذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار
معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل
محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك
لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك
الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل
كلي **يريد** التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه
وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوتهم الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه
ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله
ان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو
الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بما له لا بذاته
وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان
او وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما
ولا جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين

والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد
او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص
فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا تكون هذه الاشخاص اناسا
ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما
ووضع ما معينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك
الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن
محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول **واعلم** ان الانسان
من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان
من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك
ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير
مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث
حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر **واعترض**
بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل
لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض
بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان
المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد
في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما **وهم وتنبيه** ولعل قائلا
منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين
وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال

في كل عضو عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه **هذا** الوهم هو
ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والاين والانسان
لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه وبحث
والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال
بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء
او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه**
انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان
في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد
هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن
مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات
ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها **لما نبه** على ان
في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا
على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل
الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون
محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي
طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصهما مدركة
بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست مدركة باحدهما
اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فان ثبت وجود
اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا

سوهو منه **تذنيب** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق
فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده **الحق** ههنا
اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر
يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم
ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع
فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا
هو المعنى الاول **واعلم** ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو
اثبات مبدا للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث
حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المتخيلة
التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي
يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدا
الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس
كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم
خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء
قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه
ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم

مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي
هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية **يريد** ان يشير الى العلل وهي
اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة
وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون
علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون
عليته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول
هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة
بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل
لان كل واحد منهما ومن النوع محمول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات
لا تكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ قد يكون معلولا الى قوله كانهما
علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية **وانما** قال كانهما علتاه
ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة
يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس يحل الخط على الوجه الذي تكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا تكون صورة فيه وليسا بجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود
ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل
والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد
يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغا

لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة
إلى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول **تنبيه** اعلم
انك تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس
بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الأعيان
يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان كما أشار إلى ذلك في المنطق
لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء إليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية
وبين علل يفتقر إليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر
الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر إليه الشيء
في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل
أعني العلل الأربع المذكورة **إشارة** العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة
للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها في الوجود وهي علة الجمع
بينها **لما ذكر** العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا
على البحث عن علل الوجود أراد أن يشير إلى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل
والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق أحدهما بالأخرى **واعلم** أن المعلولات
تنقسم إلى ما لا مادة له ولا صورة وإلى ما له مادة وصورة والقسم الأول ينقسم
إلى ما يوجد في موضوع وإلى ما لا يوجد فيه والأول يحتاج في وجوده إلى علة
توجده وإلى موضوع تقبله والثاني يحتاج إلى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض
لذكر هذا القسم إذ لم تكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب
من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجبة للشيء الذي له علل

مقومة للماهية والعلة الموجبة في هذا القسم تكون علة إما للصورة وحدها
أو للصورة والمادة معا مثال الأول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته
وإليه أشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق
الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا وإليه أشار بقوله أو لجميعها وعلى التقديرين
إنما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجبة فتكون هي علة الجمع بين المادة
والصورة أعني التركيب فتكون لذلك علة للمركب وإلى ذلك أشار بقوله وهي
علة الجمع بينها **قوله** والعلة الغائية التي لأجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فإن العلة الفاعلية علة ما
لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
ماهية الغاية ومعناها أعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم
إلى مبدع وإلى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الأول توجد مقارنة
لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها
عنه وإن كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها
فإذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه
والعلة إنما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلا بالفعل
فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية
الغاية تكون علة لعلية وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك
دور وقول الشيخ ظاهر وإنما قيد الغاية بقوله إن كانت من الغايات التي تحدث
بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني **واعترض** الفاضل الشارح بأنه

يثبتون لافعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن
ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج
لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة
وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال
الطبيعية غايات **والجواب** ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كان تماثلا
لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال
على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغا
ئية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل
وجود في الوجود **العلة** الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل
عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في
صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود فاذن
ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة
هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب
لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط
مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن
بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود

بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته **يريد** قسمة الموجود الى الواجب لذاته
والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم
هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى
اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده
من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته
فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **يريد** بيان ان الممكن لا يوجد الا بعلة تغايره
وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان تكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج
والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول
حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير
مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم
الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد
من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا
وتجب بغيرها ولنزد لهذا بيانا **يريد** اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام
في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج
او يتسلسل الى غير نهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني
لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين
تعذر المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها

محتاجة الى شيء خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر
البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرره على
الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير
على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه
جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها فكل موجود مغاير لها وللآحادها وجب
ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب
وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون
متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر
قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده
مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا
وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره
في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان
استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب
ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام
العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين
يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان
استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى
واما الاعتراض المشهور وهو اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي
ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها

معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على
تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم مما ذكرنا
بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل
واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي
علة اصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها واقول
تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر
وهو ان تقتضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل
الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله واما ان تقتضي علة هي الآحاد
باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى
كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل
الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء
لا تكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية له ووجود
كل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها
يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع
كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع بما
متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث
ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل منها
بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني
هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة

المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل
شيء واحد **قوله** واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى
بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك **هو بيان**
فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض
الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض
اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي
ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة**
كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن
الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان
شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم تكن علة للجملة على الاطلاق **لما اثبت**
ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة
الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من
الآحاد وبينها بالخلف فرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون
الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض
ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق
قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يبين
بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله
وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة
الاخيرة **واقول** لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها

غير شيء من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى
علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه
اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير
معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة **قد تبين** مما مر ان كل
جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير
متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا
انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير
ممكنة **اشارة** كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة
عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته **لما فرغ** من بيان المقدمات
الفها لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت
متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة
او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف
لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة
لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم
الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب
كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا
قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره **واعلم** ان التقدم وان كان ظا

الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة منها
كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما
اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم
لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم
واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي
يلزم الواحد مختلفا متنافيا بلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض
لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا
ايضا غير منكر **هذه** قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها
ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذاك الشخص وقد لا تختلف
بالاعيان بل انما بالاعتبار كالفاعل والمفعول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان
قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض لهذا
الجوهر وذاك الجوهر في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل
لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما
لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو
اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق
ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان
وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع
كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض
في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق

لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه ذلك
وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض
فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا
الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو
كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في
الكتاب غني عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة
من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز
ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي
الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود
قبل الوجود **هذه** مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة
ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال
كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية
ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون
سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات
انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور

سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجوّز صدور الوجود من شيء منها
والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا يظن بسببه أن عقول
العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة وذلك أنه استدل على أن الوجود لا يقع
على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك
بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو
لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمرا عارضا لماهياتها
وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب
أيضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن أنه إن لم يجعل
وجود الواجب عارضا لماهيته لزم إما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات
المعلولة وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي
ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فإن الواقع بالتشكيك على
أشياء مختلفة إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل
بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الإنسان على أشخاصه بل على خلاف
إما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار وإما بالأولوية
وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به
واحد وإما بالشدة والضعف كوقوع الأبيض على الثلج والعاج والوجود جامع
لجميع هذه الاختلافات فإنه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى
الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة
والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد المقول على أشياء

مختلفة لا على السواء يمتنع أن تكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء لأن
الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل إنما يكون عارضا خارجيا لازما أو مفارقا مثلا
كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء
ماهية لهما بل هو أمر لازم إياهما من خارج وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع
في الألوان أنواعا من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامي لها بالتفصيل يقع على
كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض أو الحمرة أو السواد بالتشكيك
ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها
بالتفصيل لا أقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات
أعني أنه أيضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وإذا تقرر هذا فقد انحلت
إشكالات هذا الفاضل بأسرها وذلك لأن الوجود يقع على ما تحته بمعنى
واحد كما ذهب إليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود
الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك
في لازم واحد وأنا أورد ههنا شبهة معضلة وأشير إلى وجه انحلالها أقول
من شبهه التي زعم أنه أبطل بها قول الحكماء أن إنية الواجب هي ماهيته قوله
لما ثبت أن الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي إما عروض الماهية
أو لا عروضها أو لا يقتضي شيئا منهما والأول والثاني يقتضيان تساوي الواجب
والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا إلى سبب منفصل
يجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر

واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد
الحيوة واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف
ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظننته لكان
المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم
العروض لا يحوج الى سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرنا
اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله
تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي
تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا
نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فههنا وجوده
تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب
ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات
بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق
الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك
اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك
جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا
يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها
قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل
لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكانت

علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة
الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر
الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك
وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون
الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز
ان تختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود
ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء وقع
عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا
الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود
بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في
المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة
ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه
وايضا هب ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت
في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في وجودها
اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة
للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود
والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون
وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية

لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون
في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل
من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا
لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان
الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون
قابلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط **ثم قال** ذكر الشيخ في هذا
الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود
لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة
بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة **والجواب**
ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا تقتضي انفكاكها عن الوجود
حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان تكون مؤثرة فاذن
لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا تنفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد
الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب
غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسألة
التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على
مزال اقدامه واجبا لئلا يعتقد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة** واجب
الوجود المتعين **هذا** الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود

وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد
في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان
يكون لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب
الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين وهو
المطلوب واليه اشار الشيخ **بقوله** ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود
فلا واجب وجود غيره **واما** القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين
معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو اما ان يكون لازما لتعينه او
عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال
والى هذا القسم اشار **بقوله** وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب
الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو الماهية
او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود
بسبب الماهية او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم
وذلك يعني **قوله** لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما
لماهية غيره او صفة وذلك محال **واعلم** انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا
كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي
علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة
له والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخرين يكون معلولا وهو محال ثم انه
بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره

اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى
سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضاعف الافتقار الى الغير
وذلك يعني **قوله** وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة **ثم اشار**
الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب
بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك **وبين** ان هذا القسم ايضا محال
لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين
واليه اشار **بقوله** فهو لعلة **ثم اكد** بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان
التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن
يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص
تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب
تعين آخر خصصها او لا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان
القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة
لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه
يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار
بقوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته يجب وجوده وهذا محال **ولفظة** ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور
قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به طبيعة
المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية
الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب

من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام
في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار **بقوله**
وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك **وبقي** من الاقسام
الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه
معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير
واليه اشار **بقوله** وباقي الاقسام محال **ولما** بين استحالة الاقسام الاربعة
باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين
فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب
والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب
وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين
عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان
واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما
ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى
بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين ثالث وعند هذا تم فساد
الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله
وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار للقسم
الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هنا قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام
محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه **والفاضل**

الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين
امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا
لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين
بحجج عنادية وابطال اسناد لادلة اوردها على اثباتهما كذلك **والحق** ان
الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت
والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا مفاد لان الشيخ لم يتكلم
في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث
هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل **وقول** الفاضل الشارح التعينات لو كانت
ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات
الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك
في شيء فليست بتعينات **وقوله** انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون
تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول
كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي
من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية
فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها
تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالغرض امرا سلبيا لما كان
عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام

تصلح لان تصير صورا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور
وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو
واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب مما منه
فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات
بالعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم
من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه
اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان
يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها
ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان
في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه **قد تبين**
مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن
تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل
واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة
القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية
لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره
بالعرض نبه عليها **وافاد** الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة
على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص **وبيانه** ان الحجة المذكورة

في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين
الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين ههنا ان النوع
المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب
الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا تشترك فيه اشخاص **واما**
اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال
المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل **فالجواب** عنه ان الشيء
الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو
المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل
آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط **واعلم** ان هذا الحكم ليس على كل اشياء
متماثلة كيف نفى فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة
بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية
محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود
كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب
والممكن من غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد
بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا **هذا** نتيجة لما مضى
وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون
زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود
من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب
الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **يريد**

نفي التركب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في
الفصول التالية لهذا الفصل والتركب قد يكون عن اجزاء متقدمة المركب كالبسائط
للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي متقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على
وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة
وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية
كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركب والانقسام يقتضي ان يكون
ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس
هو الكل **وتقريره** ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او
اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من
العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت
تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوجود
الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد
منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم
الى اجزاء متشابهة **قال** الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة
لا يتقدم احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل
فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما
اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن

الذات فيحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى **وقال** إن قيل الحل الماهية
المركبة وإن كانت ممكنة الافتقار إلى أجزائها لكنها واجبة الاستغناء عن السبب
الخارجي وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة **أجبنا** بأن الواجب من أجزاء ذلك
المركب يمتنع أن يكون إلا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون
غير مركب **قال** وظهر من ذلك أن هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد
ولذلك أخرها الشيخ عنها **أقول** المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته
وهو بين متعلق بمسألة التوحيد والقول بأنه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك
ظاهر **إشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود
غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان فبقي أن يكون عن غيره
الداخل في مفهوم ذات الشيء إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته وإما
تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في
مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بأن يكون جزء ماهيته أو تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته
بل هو عارض له ولا يجوز أن يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون
بسبب الماهية فإذن وجوده من غيره والمقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذات
واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل بل الوجود الخاص
الذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات وإذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد
من قولهم ماهيته هي إنيته **تنبيه** كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به
لا بذاته **الجسم** المحسوس هو الأجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم إلى

ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلوله أعني كمالاته الثانية وإلى ما يتعلق وجوده
به وبغيره وهو سائر الأعراض الجسمانية والأول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني
يجب به وبغيره لكن يصدق عليه أن يقال يجب به لأنه لا ينافي قولنا ويجب أيضا
بغيره والمقصود أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **قوله**
وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة
والمقصود بيان أن كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى ولا في الكم فيما سبق **قوله** وأيضا فكل جسم محسوس فتجد جسما آخر
من نوعه أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته **وهذا** برهان آخر على أن كل جسم
ممكن وبيانه أن كل جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه إن كان ذلك الجسم عنصريا
أو من غير نوعه إن كان فلكيا نوعه في شخصه هذا إذا أخذت الجسم جنسا أما إذا أخذته
نوعا محصلا على ما مرت الإشارة إليه فتجد لكل جسم على الإطلاق جسما آخر من
نوعه فيعني لفظة إلا من قوله إلا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله أو من غير
نوعه وتقدير الكلام أن كل جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه ذلك أو من
نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي أن كل ما تجد
مشاركا له من نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول
وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه أن الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **إشارة**
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية
لما سواه مقتضية لإمكان الوجود وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية
شيء أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها

فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
اذن ان ينفصل عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته **يريد** نفي التركيب
بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان
ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب
هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب
من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس
بماهية شيء ولا جزءا من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء التي لها ماهية غير
الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث
هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي التي
لها ماهية غير الوجود جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى
فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي
يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات
واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك يتحلل بما مر ذكره فلا وجه لايرادها
والاشتغال بجوابها **وقوله** ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ ذاك الوجود لا بشرط امر مشترك
بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب **فالجواب** ان شرط
العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء
لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج
في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك

في انفصاله عن متحقق آخر مثله **قوله** فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا
فصل **قال** الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس
والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق **والجواب** عنه ان المقصود
ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي
لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت
في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد [لها]
حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل
الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا
ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئا وواجب الوجود ليس بمركب فلا حد له واذ هو
منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل
لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد **وهم**
وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم
الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء فان الموجود لا في موضوع الذي هو
كالرسم للجوهر ليس نعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من
عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا
عن كيفية ذلك الوجود بل بمعنى ما يحمل على الجواهر كالرسم وتشترك فيه
الجواهر النوعية عند القوم كما تشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة
انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا
لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع

فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد
كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا
الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء
فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في
موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما وانما يصير باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا
للاعراض التي هي موجودة في موضوع **هذا** سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له
وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة**
الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول والمعلول
لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة
لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول
لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه **وهو** غني عن
الشرح **تنبيه** الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فاذن
ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي **الند** المثل والنظير والباقي ظاهر
اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد
والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل
لذاته معقول لذاته **يريد** اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول
الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وتفسير
القيوم بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير والعهد اي عن

انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر
عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان
اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما
بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل
الذات بحال زائدة اي عن المخصصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا
او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما تبين في النمط الثالث
تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن
السمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان
كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال
الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر
ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير **في الكتاب الالهي** سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق **الاية اقول** هذا حكم
لقوم **ثم يقول** اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد **اقول** ان هذا
الحكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه **المتكلمون** يستدلون
بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة
على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة
على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك
ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون
بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم

الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله
عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى
بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما
لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان
ثم جعل المرتبتين المذكورتين **في قوله تعالى** سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني
مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد
بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كان طريقة قوم اصدق الوجهين وسمهم
بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس

في الصنع والابداع **يريد** بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره
في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق
بالعدم على ما سيبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان
تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى
الذي تسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك
اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل
للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة
الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه
من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على
الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري
في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل
وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى
يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود لكان كل
موجود مفتقرا الى موجود آخر والباري ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح
الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا **الجمهور** يظنون
ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل
والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث
الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول
موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل
كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين
احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال كونه يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف
الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في
وجوده فاذن لكان الفاعل كذلك ويتسلسل **قوله** انه قد يسبق الى الاوهام
العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم بحسب ما يعتقده العامة
قوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله
وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة
قال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان
اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه

محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض
المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء
وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج
اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم
القائلون بذلك **وقوله** لان الفاعل لم يعدم انما يحتاج الى الباري الى قوله
حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى السند للوهم الاول المذكور **وقوله** وما
لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى
السند للوهم الثاني **تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد
الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ
وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع
اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض
بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل **اقول** وانا استعملت لفظة المحدث بدل
قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف **قوله** مفعول اذا كان شيء من الاشياء
معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي
الآن كان احدهما محمولا على الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا
الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بحركة من الشيء وبمباشرة
وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بالطبع او بتوليد او غير ذلك او بشيء من مقابلات

هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على
كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فلانه
لو كان مفهوم الفعل يمتنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فلانه لو كان مفهوم
الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان
حيوان **معناه** انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما
محمولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم
حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا
ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مختص مساويا
لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه
بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله
المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان
بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم
يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد
عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث
بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او
بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون

الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء
يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو
للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على
انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب
وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم
الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات
لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام
عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك **قال**
الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما
تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف
ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا
للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك
صح ما قلناه **اقول** ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقتصر
الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة
العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان
الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار
شيء آخر وضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف
لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى
فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك

عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ
عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة
لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل التبريد ليس بشيء والدليل عليه
ما جاء في **كلامهم** توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم **وقول الشاعر** وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر
وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال
فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه
الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو
الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا
يدل على ما ذهبنا اليه **قوله** واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم
الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك
الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فلن يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس لفعل
فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا
بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بضروري
الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم **لما ذكر** انه اصطلح ههنا
على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى
هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون
فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل

على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا
بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة
واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف تجب بماهياتها لذاتها
لا بشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود
الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء
مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل
ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو **وقد** ذكر الفاضل الشارح ان
البحث ههنا عن اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج
وكلام الشيخ محتمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب
الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان
الحدوث كيفية للوجود متاخر عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج
الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر
عن نفسه بهذه المراتب **اقول** هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن **تكملة**
واشارة فالان ليتبين انه لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه
غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب
الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما
واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او
يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد هو في مفهومه
اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان

معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم
بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويكون
له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو لسبب الوجه الآخر
ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا
التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود دائما
يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه
ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك
يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين
اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى
الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره
وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا
ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث
المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس
وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر حمل عليهما معنى ثالث فان ذلك
المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان
ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير
ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص

ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات
وللمسبوق بالعدم ثانيا وبتبعيته يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان
التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز
ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم
لم يكن له تعلق بالغير فعلم بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي
بسبب كونه واجبا بالغير واذ ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق
بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق
للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون
المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة
خاصة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال
حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله هذا تقرير ما في الكتاب
واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم
يتكلم فيما اليه حاجة وذلك لانه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى
الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان
علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله

فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في
صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك
فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان
تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق
ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت
حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة
ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان
دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ
اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع
لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده
لم يكن للشيخ ههنا عناد كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان
الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافعا له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا
البحث **واما** قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا
لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب
بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب
غرضه ههنا **ثم قال** والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين
لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية
لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل لما دل على وجوب كون المؤثر

في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار فاذن يحصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى
القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر
انه لا خلاف في هذه المسئلة **اقول** هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك
ان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا
من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات
حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على
القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول
فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا
وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية
سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان
يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به
لفظا فلا محيص لهم عن ذلك فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول
مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا
عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل
ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعل ازلي استندوه الى فاعل
ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول

عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بان العالم الذي هو فعله ازلي وذلك
في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى
ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما
سيجيء بيانه **تنبيه** للحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية
الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول
الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فيه ايضا تجدد بعدية
بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد
ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم
على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير
لن يتألف من غير منقسمات **يريد** بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته
في هذا الموضع بعد **وبيانه** ان الحادث بعد ما لم يكن تكون بعديته هذه
مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على
الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل زوال قبليته عند
تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل
قد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن
هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم هو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز
ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون

ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات
وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه
القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول
ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث
مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب هذا ما في
الكتاب **واعلم** ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على
انيته في هذا الفصل ويشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك
وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب **واعلم**
انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية
الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان
معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان
واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين
المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح
تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر
اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقي
لان المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية
لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا توجدان

الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود
معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية
للعدم على وجود زمان يقارنه **واذ تقرر** هذه المعاني فلندفع اعتراض
الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية
الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى وتسلسل وذلك لان الزمان هو
الموجود في الخارج الذي تلحقه القبلية لذاته وتلحقهما سواه مما يقع فيه بسببه
في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان
لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان
معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به
ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه
بانهما اضافتان فيجب ان توجدا معا وقد قيل انهما لا توجدان معا هذا خلف وذلك
لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضهما معا في العقل ولا يجب ان
يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية
للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المتقدم على شيء ما يكون معقولا
بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول
ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا
السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان
زمان آخر **قال** والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية

والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان
لغيره عنه ليس بمفيد من وجهين الأول أن أجزاء الزمان إن كانت متشابهة
في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وإن لم يكن كان انفصال
كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني أن
تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما
يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان تغايرهما **فان** وأيضا
إن قيل في الفرق أن القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من
الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث لأنه ينافي
الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث **أجيب** بأن معنى قولنا اليوم متأخر عن
أمس ليس هو أنه لم يوجد معه لأن اليوم لم يوجد أيضا مع الغد وإن سلمنا أن معناه
إن لم يوجد معه كان هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول
منه أن اليوم ما يحصل في الزمان الذي يحصل فيه الأمس وحينئذ يعود التسلسل
وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان معناه أن اليوم لم يوجد حين كان أمس
فلفظة كان مشعرة بمعنى زمان وذلك يقتضي أن يكون أيضا للزمان زمان آخر **فان**
والقول بمعية الزمان للحركة أيضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان
آخر **والجواب** أن الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك
الاتصال لا يتجزى إلا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر
قبل التجزية ثم إذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء ويصير
الأجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان

يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا
معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما
له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
فأما إذا قلنا اليوم وأمس لم نحتج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأن نفس
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر أما إذا قلنا العدم والوجود احتجنا إلى أمر
يعني التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما وأما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان
غير المعية بالزمان أعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لأن الأولى تقتضي
نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان هي متى ذلك الشيء والأخرى تقتضي
نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك
لا يحتاج في الأولى إلى زمان تغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية إليه
إشارة ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن إلا
لذي قوة بتغير حال أعني الموضوع فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك
أعني بتغير ومتغير ولا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فإن قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون
أقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان **يريد** بيان ماهية الزمان
وتقريره أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم
لا يمكن أن يوجدا إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه

التغير وهو الموضوع لأن التغير عرض والعرض لا يوجد إلا في موضوع فهذا الاتصال
إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير
الدائم لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان
المذكور في الفصل السابق فقد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان وكل
زمان له أول فهو حادث فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب
كون الزمان متصلاً لا إلى أول والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول
لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فإذن الزمان يتعلق
بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير أعني
الحركة وهذه ماهيته وعند بيانها صرح بتسميته هناك وهذا هو الزمان ثم ذكر
تعريفه هناك وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان وذلك لأن للحركة كمية من جهة المسافة فإن الحركة تزيد
بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان
وتنقص بنقصانه والمسافة أجزاء تتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعياً يوجد المتقدم
والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزي المسافة وتصير بعضها متقدمة
وبعضها متأخرة بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها إلا أن المتقدم والمتأخر منها
لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة
المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان هذا بيان ما ذكر ههنا
وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وأنت تعلم أن الحركة تلحقها أن تنقسم إلى متقدم

ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون
منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر
منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معاً فيكون للتقدم والتأخر في الحركة
خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين
بالحركة فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث
لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان هو
هذا العدد أو المقدار فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان
بل بالمسافة وإلا لكان البيان يحصل دوراً بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد
الذي ذكره القدماء وغرضه من إيراد هذه النكتة الأخيرة **إشارة** كل حادث
فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلاً وليس هو قدرة
القادر عليه وإلا لكان إذا قيل في المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في
نفسه فقد قيل إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه أو أنه غير ممكن في نفسه
لأنه غير ممكن في نفسه فتبين أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه
وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو إضافي فيفتقر إلى
موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع **يريد** بيان كون كل حادث مسبوقاً
بموضوع أو مادة **وتقريره** أن كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع الوجود وإما
ممكن الوجود والأول محال فالثاني حق فإذن له إمكان وجود قبل وجوده وليس
إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه
كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً

في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه
مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه
مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء
بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته
شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر
فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن
الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود
ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي
هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه
ان كان صورة فهذا تقريرها في الكتاب **واعلم** ان كل امكان فهو بالقياس الى
وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض واما
الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له
او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له
البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل
وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما
الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو
اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض
يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان

لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان
لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء
فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ
لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان
مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان
لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون
اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات
هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في
موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات
الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب
لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها
وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في
هذا الموضع لزوال الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل
الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته

ذلك بانه موصوف حينئذ بانه معدوم للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته
للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خلط يقتضيه عدم
التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية وايضا قوله لو كان الامكان
موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه
يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه
اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في
الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود
ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج
وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في القدم
لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن
على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد
في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج
واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل تكون موجودة
من حيث هي محكوم عليها وايضا قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان
الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان
نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده
حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع
من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون
يحكم ما في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كالصاحب للمضاف اليه ولما لم يكن

وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير وايضا
قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق
بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب
انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه
ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق
متضايفيه الثابتين في العقل بامر موجود في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا
موجودا في الخارج كما مضى في القدم بعينه وايضا قوله الحكم بكون الامكان
متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها
ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين
الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها
المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان
بهذا الاعتبار يحكم ما في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار
كالصاحب للمضاف اليه وايضا قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى
ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان
الاولوية لو حصلت حال الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث
الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان
موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها
والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب
عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث

مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد
مادته او موضوعه لقبوله وذلك لا يتم الا بشرائط تستتبعها الحركة المتصلة
التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه
الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية
وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا
في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث
الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا
عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معاني
التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال
بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة
او الوضع الذي يكون التأخر المكاني منقسما منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع
والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر
محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو
اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون
والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهي كحركة المفتاح بالقياس الى حركة
اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط
بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان
ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا

لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد
الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية
باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك
انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل
عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه
ثم اطلق اسم التأخر بالذات مصرحا على القسم الآخر وهو تأخر الشيء بحسب غيره
عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى
المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة
والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو
امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان
المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق
الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام
الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا
قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق
هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر

فليس يتوسط هذا بينه وبين الآخر في الوجود بل يصل إليه الوجود لا عنه
وليس يصل إلى ذلك إلا مارا على الآخر **وهو** بيان التأخر بالذات بتعريف
في بعض أقسامه ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول
مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فلا يحصل
للمتأخر الوجود إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته
إن كان له علة وأما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل
يصل إليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل إلى المتأخر من تلك العلة إلا مارا
على المتقدم **وذهب** الفاضل الشارح إلى أن المراد أن العلة متوسطة
بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها
ولست أرى هذا التفسير مطابقا لألفاظ الكتاب **قوله** وهذا مثل ما تقول
حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح
فتحركت يدي أو ثم تحركت يدي وإن كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات و
هذا إيراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح **واعترض** الفاضل الشارح
على التقدم بالعلية فقال إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة
فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا
تكرار خال عن الفائدة وإن كان المراد شيئا آخر فلا بد من إفادة تصوره وجعل قول
الشيخ الوجود لا يصل إلى المعلول إلا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه إلى المجاز
وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه إلى الركاكة **وأقول**
تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة

العقل وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ولا إثباته بل الغرض
بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزماني فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم
الزماني شرط في وجود هذا التقدم **قوله** ثم إنك تعلم أن حال الشيء الذي
يكون للشيء باعتبار ذاته مخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود
عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل إنما يكون له الوجود
عن غيره فإذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهذا هو الحدوث الذاتي
لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو إثبات الحدوث
الذاتي للممكنات **وتقريره** أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع
قطع النظر عن غيره إنما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لأن ارتفاع حال
الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون
للذات بحسب الغير وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال
التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم
بحسب الخارج وأما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لأن وجوده إنما
يكون له باعتبار وجود علته وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له
وهذه الحالة أعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون إلا في العقل فالحال التي له
مجردا عن الغير إما العدم وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم وأما وجوده فهو حال له
بحسب الغير فإذن وجوده مسبوق إما بعدمه أو بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي
قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنه يستحق
اللاوجود فإن المستحق للاوجود هو الممتنع فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق

الوجود لا بالعدم او باللاوجود **ثم قال** فمعنى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد

او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي

هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان

اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا **الجواب** ان الماهية

المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو

من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا نسبت الى

الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن

اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها

يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون

له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له

الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود

عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد ذلك الماهية

عن اعتبار الوجود يكون لما قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق

بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك

ايضا من امور يحتاج ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل

مثل الالة كحاجة النجار الى القدوم او المادة كحاجة النجار الى الخشب او المعاون

كحاجة النشار الى نشار آخر او الوقت كحاجة الآدمي الى الصيف او الداعي كحاجة

الآكل الى الجوع او زوال مانع كحاجة الغسال الى زوال الدجن **يريد** ان ينبه

على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المجموعة

لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها

الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة

لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علتها اي الحركتين لا تحصل

موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير

طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي تكون فوق هذه العلل **وقوله**

او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل

في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو

ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية او عدمية والوجودية تكون اما شيئا ينضاف

الى العلة ليتمكن من العلية واما شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها

وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او

وصف لها كالداعي والثاني الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما الذي

يحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع **قوله** في الوقت كحاجة الآدمي

الى الصيف اي كحاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع

على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف

وارغفة والمنسوب اليه اما آدمي بفتح الالف والدال وادمي بمد الالف وكسر

الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل

والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث

وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله كحاجة

الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال

المانع **اعترض** الفاضل الشارح بانه قد يعدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة
الموجودة **والجواب** ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر
انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما
يمنعها عن التاثير لا تكون علة بالفعل **واعلم** ان الامر العدمي ليس عدما صرفا
بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون
علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول
ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علية التامة اذا كان ذلك المفهوم
مركبا في العقل **قوله** وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي بها
هي علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا **لما**
ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم
المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلة
بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** فاذا لم يكن شيء معوق من خارج
وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود
الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود
المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان
وقتا ما **اي** اذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج
الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا
وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه
لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه

مثله **قوله** واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد
ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة
بعد ظهور المعنى **اي** اذا جاز ان تكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر
وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول
لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب
ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة
الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يتبين اليه
اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالجواز وازالة الاستبعاد **وانما** عبر
عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة
التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر
على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول
يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه
عدم بالزمان فلا مضايقة في منع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك
ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره
متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان **هذا** تفسير لفظة الابداع
بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قوله** وما يتقدمه عدم زماني
لم يستغن عن متوسط **وهذا** تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو
مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة

وزمان فلم يكن مسبوقاً بعدم وبيّن من انضياف نسبة الابداع اليه ان الابداع
هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقاً زمانياً وعند هذا يظهر
ان الصنع والابداع يتنافيان بناء على ما استعملهما في صدر النمط **قوله** والابداع اعلى
رتبة من التكوين والاحداث **التكوين** هو ان يكون من الشيء وجود مادي
والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني فكل واحد منهما يقابل الابداع من
وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن
ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن
التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو
اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح
تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبيّن في العقل الاول ان ترجح
احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا
البيّن ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصيص عن ذلك الشيء اما
ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه
للامتناع عنه فيعود الحال الاول في طلب سبب الترجح جذعاً ولم يقف فالحق انه يجب
عنه **المحدث** لا يكون واجباً هو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده
وعدمه على الآخر الى علة من جهة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن
العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل
بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان تترجح احديهما على الاخرى من غير شيء
آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور

الممكن المعلول مع ذلك الترجح عن تلك العلة اما ان يكون واجباً او لا يكون
بل يكون ممكناً اذ لا وجه لان يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه فان كان ممكناً عاد الكلام
في طلب سبب الترجح جذعاً اي جديداً وحينئذ لا يقف بل يؤدي الى الانقياد
بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضاً ان لا يكون ما فرض سبباً
بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجح من السبب الاول واجب
وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد
المعلول وايضاً ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها
وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معاً لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن
في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم
قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجباً وهذا مما نازع فيه قوم
من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة
لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين
مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق
فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعاً فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة
مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان
معاً ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **يريد** بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئاً واحداً بالعدد وكان هذا الحكم
قريباً من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس

اياه لاعتقادهم معنى الوحدة الحقيقية **وتقريره** ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للاخر
وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان
او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف هذا القدر كاف
في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح **قال** وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات
ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يكن
هما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا
من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه
وحينئذ لا تكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم
ويلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا عاد الكلام وعلى
الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود
بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزم
عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزاء
او جزئيات فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة
واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر
عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض **وانما** قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما الوجود
او لما يعرض بعد الوجود كما مر **وعارض** الفاضل الشارح ذلك بان الواحد
قد تسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء
كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد
والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك
الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم
ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا
والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء الشيء
امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو
واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى تلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة
ليس بمحال **بيانه** السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه
ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف
وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف
المقبول كالسواد والحركة تفتقر الى اختلاف حال للقابل فان الجسم يقبل السواد
من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها فاما
صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة واما الامتناع
استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد **لا يقال** الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد
تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر **لانا نقول** الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على

الا منافرة المعارضة لهما وكلا منافية وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد تكون حالا لها غير
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حال لها اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا
محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر **اوهام**
وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه
لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا فلوت
قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال
اخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته
غير معلولين لكن صيغته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير
باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل
غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم **يريد** ذكر مذاهب الناس
في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق
عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب
لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين
بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت
ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيئاتها ومقاديرها والعناصر بكلياتها واجبة
قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير
والشيخ رد عليهم بتذكير ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج
في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا

بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى الجزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو
موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة
بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها **بقوله تعالى** لا احب الافلين في
قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها
فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست
بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى
قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها
هيولى مجردة عن الصور كثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام
اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع
وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او بخار او غير
ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا
علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم
بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما
القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون
الذين قالوا ان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله واما القائلون
بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب
الوجود لضدين خير وشرير ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة
والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد **قوله** ومنهم
من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا

وجود لشيء عنه ثم ابتدأ او اراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة
من امتناف شيء في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد
فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا
وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن
ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون
موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد
تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد
حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال
لم يتعلق وجوده بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم هؤلاء **ولما فرغ**
عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه
واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه
مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية
الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء
فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد
العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث
لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور **منها** وجوب كون تلك الحوادث
موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة
في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة
لآحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد

هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله
فانها في حكم ذلك **ومنها** امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود
على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع
ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال
الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له **ومنها** وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل
حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل
وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه
الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر
الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة
فيه الى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او الفاعل
او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين
مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق
فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير
الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا
بالتخصيص حذرا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت

ولا شيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل أو اعتزوا بالتخصيص وأنكروا وجوب
إسناده إلى علة غير الفاعل بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه
على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يخير الماء في إناءين متساويين
النسبة إليه من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما لا محالة وبغير ذلك من الأمثلة
المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين
المتأخرين وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله من هؤلاء من قال إلى قوله
ولا يسأل عن لم وختم أقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء **قوله** وبإزاء هؤلاء
قوم من القائلين بوحدانية الأول يقولون أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته وأحواله الأولية له وأنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى
به فيها أن لا يوجد شيئا أو من الأشياء وأن لا يوجد عنه أصلا وحال بخلافها **لما**
فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدأ بأنهم يقولون
أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له لأن
ذلك يقتضي عدم الفعل من جانب الفاعل فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة
له وجب أن يكون فاعلا دائما أما إن كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته
إلى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك وأراد بأحواله
الأولية الأحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما
وفاعلا ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه أولا وآخرا
وظاهرا وباطنا وهي لا تكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك
ما يتعلق بجانب الفعل فأشار إلى أن العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها

إمساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه أو يكون لا صدور الفعل أولى
بالقياس إلى الفعل من حال أخرى يصير فيها فاعليته أولى به أو صدور الفعل أولى
بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح لأن
يفعل فيه من الباقية **قوله** ولا يجوز أن تنبعث إرادة متجددة إلا لداع ولا
أن تنبعث جزافا وكذلك لا يجوز أن تنبعث طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف
تنبعث إرادة لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد وإذا
لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد
وسواء جعلت التجدد لأمر حدث أو لأمر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر
أو معين أو غير ذلك مما عد أو كقبح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك
كان قد زال **لما كان** الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته
بالقياس إليه من حيث هو قادر احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف
الذي يختاره فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة
وقديمة عند الأشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فأشار الشيخ إلى إبطال
الإرادة المتجددة أولا بأنها لا بد وأن تتبع أمرا متجددا يقتضي إيثار أحد المقدورات
كشوق ما أو ميل إليه وهو الداعي وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور دون
ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه
الأخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه
شوقا تخيليا من غير أن ينضم إليه فكر كالرياسة أو طبيعة كالتنفس أو مزاج كحركات
المريض أو عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون

باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه هٰهنا على الفعل الذي تتعلق الارادة به للشعور
فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع لا
هناك وكذلك لا يجوز ان تتبع طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان تحدث
شيء من شرائط الفاعلية التي تتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة
او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال
الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك
يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا
قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة المتجددة
وبان الارادة غير لازمة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء
حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل
واما صدوره في جميع اوقات وجوده **واعلم** ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات
اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال
القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا
قول بتجدد ما هناك وسواء جعلنا التجدد لامر يختص من الفعل وقتا ما يتيسر
يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة الفعل مناسبا بعد كونه
ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلناه لامر زال كمنع
كان زائلا عند الوقت الصالح او امتناع كان زائلا عند وقت الامكان او غير ذلك
بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه **قوله**

قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون
المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف
ضعفه على انه دائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال
واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم
الوجود بغيره كما نبهت عليه **ولما فرغ** عن الاشارة الى تقسيم الفعل بما هو من جانب
الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف
حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق
بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق
بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم
الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره
فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا
غرض ضعيف ومع ذلك هو حاصل في كل حال سواء كان حدث الفعل في
الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك
الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه
يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وبينت ذلك
ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة
المذكورة عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وببيان وجود الخطاء فيها
قوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو
توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على الكل المحصل والا لكان

يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن
ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد **اشارة** الى
الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به
على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول
كل واحد منها في الوجود وهذا مما صرحوا بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله
تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور لم يخرج
الى الوجود **وقوله** قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما
الا شيئا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك لكونها
غير متناهية في العدم **اشارة** الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي
اذا كان معدوما قد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي
تنقضي كل يوم وكمعلومات الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين
عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات
فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية **وقوله** واما توقف الواحد
منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها ان ينقطع اليه ما لا نهاية له
فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم
والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج
ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا
على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرض
وجدت بينه وبين الكون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته

لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد
الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك
محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف تكون مقدمة في ابطال
نفسه ابان يغير لفظها تغييرا لا يتغير به المعنى **اشارة** الى الجواب عن الحجة
الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه
الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث
فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا
على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى
انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان تنتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع
ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق
ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا
عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات
هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا
نهاية له فهذا هو المتنازع فيه **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون
الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه
كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات تلزم عنها فتتبعه
التغير **لما فرغ** عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء
ههنا وهو ان الواجب لا تختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية
يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدا الاول او لا واسطة غريبة بينهما وما

يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول
بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر واما ما يلزم من اختلافات تلزم منها يعني الحركة الدورية
اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية
قوله هذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل
واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس
الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه
وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية
الشيء ما اليه يتحرك ومنه يصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة
فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته
الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان
كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان
ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده
بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد
والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عند القائلين
بالحدوث الذي عليه يعول هو قولهم ان الباري اراد في الازل خلق العالم
في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني
هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول
انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت

بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون
مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدا اول في النمط الرابع كان
من الواجب ان يبين كيفية مبدايته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على
الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة
الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون
لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات
مرتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين
وساق ذلك الى النظم التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود
النازل من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات
ومباديها في الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون
غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته
وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له
ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة
ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب هذا تعريف
لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه
والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له
نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات
المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات

الشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية **قال** الفاضل الشارح قوله من افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره **واقول** كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد مهد شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك

فلا يجب ان يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بانهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده من احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا فكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين

تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى والاحسن مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب **ان قوما** من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مفض الى اسناد نقصان اليه **وتقريره** ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو به حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا

ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدها
ذلك الشيء من فعله وبفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب
الكمال الى غيره **تنبيه** فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان تفعل
شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن
والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء او
لعلة لمية **هذا** تصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو
كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما شاملا لجميع العلل الغائية التي
هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله
مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد
وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث
تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في
فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا بعد
فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب** اتعرف ما الملك
الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان
كل شيء منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر **سياق**
الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا اشك
في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى
الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار
كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي

وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية الاشياء هو كونه فاعلا لها
بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **تنبيه** اتعرف ما الجود
الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد
ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى
الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على
ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد
الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه
واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده
من فعله متخلص **يريد** تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها
معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون منبغي
مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو
ظاهر **قال** الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي
كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء
لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين
واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في
الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعي
على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا باسرهم بمستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب
انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك
مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا والعلماء

اللغة جميعا ذكروا انها من امثال المطاوعة نقول بغيته اي طلبته فانبغى كما نقول
كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرنا. واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام
الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل
لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه
عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في
الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان ثم
مات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب
ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي
لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي
استفادة كمال منه لنفسه لا لايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا
والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل مقتضي
اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال
الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر
بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة
لذلك الانسان بالذات بل بالعرض هذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول
في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات
كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية
فانها لا تفيد غيرها بما لها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يفد الشيخ
تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر

هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء تصدر
عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية
كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن ظهر
ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بامر
فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح
وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة الكلام
الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما شيئان اشتركا
في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينا في
المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص الى مستعيض
ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي
لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان
ما هو غرض فقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار بانه اولى واحسن
حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل
ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض
له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار
فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه
انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار
الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان
الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له

ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له مطلقا
بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس
الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة لكمال ما فوقها **تنبيه** وفي نسخة
تتميم **كل** نائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه
حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة
معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج
الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة
في ابداعها لا تباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها
وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء
لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده
ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى **لما تبين** ان الفاعل
الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره وجه آخر وهو ان يقال الفاعل
الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن
فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم
ونبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له
في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده او يصيره
مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى **واعلم** ان القائلين بالوجوب والحسن
والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق
ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح

بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب
من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما
يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجدن طلبك مخلصا الا ان تقول
ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه
ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه
جملة ستهدي سبيل تفاصيلها **لما بين** ان العلل العالية لا تفعل لغرض
في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات
الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا
بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل
النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري
السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب
ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال
يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة
وعد بيان تفصيلها فيما بعد **قال** الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول
التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول
ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي
بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة فعله اولى
به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى

في حين وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال لانه انما يفعل لان الفعل في نفسه
حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الانسان به يتنبه وعلم الانسان بوجه
في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة
مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة
وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك **واقول** ليس المقصود
من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات
المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان
مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغاياتها لها ووجه
التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه
الثلثة لانها مما لا يشك غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني
لانه ادل على ذلك فشرحه في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في
فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل السادس
ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان
متناولا لغير المبدا الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك
الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي
التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكل
مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم
قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم
ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيتم انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق

الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله
يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان
عنيت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات **اقول**
هذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن
قانون الخطابة **والجواب** عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن
غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان
كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا
للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن او ليس
ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات او ليس مفوض الى
من نظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية قد
تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة
الاولى يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها
لم يصحبها قوة وكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد
الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل
الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء منها مفقودا
ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كما لا لها
حاصل حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسبة امثال ما
ذكرنا الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها
حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبط ببدنه من حيث تميمه

لتطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء
فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لتنال ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول
في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده تشتمل على الطريقة
الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية
عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزم من ذلك
اثبات العقول فبدا بما قصده ببيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط
الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدا
الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي
تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان تكون ذاتا عقلية
مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما
ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل
والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور
الاول ان العقل المحض لا يصحبه تغير فتكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة
وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو اخس
واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا كالنوع
الطبيعي او بعددها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة

كالمعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان
حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاصلة حقيقية ليست جزئية
متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب القوى
الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية
تتجدد وتتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يعود اذا هرب
منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا
مرتبطة بابداننا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك
متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا
الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة
جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارقة
وقد تتعلق بالسماء وانبعث عنها صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال
بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا
من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا
للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع
والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية وانه والجزئية
يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة
وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها لداع شهواني او غضبي بل يجب ان تكون
اشبه تحركاتها عن عقلنا العملي يريد ان يبين الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود

تلك المبادي **فنقول** قد تبين مما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن
تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب
ملايم او دفع مناف فاذن هذا التحريك يكون لداع شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات
واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي
وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ
او ينتقم من مخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود
في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي **قوله**
ولا بد وان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما
كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب
مختار محبوب ودوام الحركة انما تكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة
والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار
وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن
محصل الذات وجب ان يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال
والشيء المتحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يشبهها من كمالات الجسم
وحينئذ انما تكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات
والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا
من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ
تكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه

ويجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا
فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله
هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله
وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان
ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما **قوله** ولو كان للاول لوقف اذا نال
او طلب المحال وكذلك لو كان يطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل
شبه لا يستقر **اي** ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه
وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما
ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك
عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة
المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان تكون
نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته
او حالا له بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك
انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر ككمال ما،
فان يوجد فيه شبه بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال
لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل وطلب المحال فبقي
ان تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا ينال بكماله الا على تعاقب يشبه
المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون
كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه

حفظ بالتعاقب **اي** فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب
يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات
الغير القارة بالعدد ويستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له
خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب
والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم **قوله** فيكون
المتشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير
الفايض من حيث هو متشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل **فيكون**
المتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون
المتشوق بفتح الواو متشبها به يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو متشبها ما بالامور
التي بالفعل يعني المتشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير
الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو متشبه بالعالي يعني مقصوده
بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان
يترشح عنه الخير حال التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظة يترشح استعارة لطيفة
وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على
ما تحته **قوله** ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري
ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل بما يمكن من التعاقب **يعني** ومبدا ذلك الامر
الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى
الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين
في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف

والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات
فياضة لان الاجرام السماوية تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها
والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها
فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب
ولذلك يحصل التشبه هذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة
والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه
على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا
لكان التشبه في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالا
مشابهة لتشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل **يريد** التنبيه
على كثرة العقول المفارقة **واعلم** ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض
اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في
مواضع اخر ان كل فلك فله بحسبه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه
الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونها واحدا في الفصل
الذي يتلوه **وتقرير** الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في
جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي
حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا
معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من
اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه
واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها يريد تلك الجهة او الوضع الا

ان يكون الغرض في الحركة مخصصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها
فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه لها
واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به
هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سياتي بيانه والشيخ ابطل
ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما
يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا
في قليل يعني في المتثلثات بفلك البروج غير ممثل القمر فانها تشبه فلك
البروج في الحركات والاقطاب **واعترض** الفاضل الشارح بان تشبه الفلك
بالعقل هو بان يخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى
مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن
المتشبه به شيء واحد **والجواب** ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي
لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان تكون غايات الحركات الجزئية
امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات
قد دلنا على تباينها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء
بيانه **قال** ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها المتباينة
كما يجيء بيانه فلا تكون كل هيولى قابلة لكل حركة خاصة **والجواب** عنه مضافا
الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم**
وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز
فيها ان تكون متشابهة ولكن لما كان سواء لها ان تتحرك الى جهة اتفق فتلك

الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة متغايرة لما تحت وان
وان لم تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعي منها الحركة
من الغرض وبين جعلها على هيئة متغايرة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة
نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها
ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تتحرك
انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل
انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك **قال**
الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف
في هذه الحركات وجهاتها تشبه ان تكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة
التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات
لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان تكون لاجل معلولاتها ارادوا
ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون
من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان
رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له طريقان احدهما
يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال
نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم تكن حركته
لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك لتبقى على كمالها الاخير
دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم

ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام
السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار
الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون
كان يتم لها به خير يخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها ولم يكن
احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة
المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير انها لقصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات
فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد
اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء ك
وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان
كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل
من الشيء الاخس هذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل
الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة
الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات
فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلاجرم لم تكن
الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز
السكون على الافلاك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل
مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها بان
التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير
كون الحركة والسكون بالنسبة الى الافلاك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد

اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى مثل ذلك
قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع
الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الافلاك
غير متحركة لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عنه خلاف
وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه به امورا كثيرة
قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات
في انها دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول
ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني
العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان
متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها
بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل
الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون
والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها
بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة
بوجه ما للحركة وان لم تكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون
قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه
به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به
الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان تكون استدارة الحركة المشتركة فيها
لاعتبار العلة الاولى وما به تمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول

الذي هو موجود خاص **والجواب** عن الثاني ان المحرك يمتنع ان تكون لشيء
واجبة لذاته لان المتصور لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب
ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان تكون نفس المحرك بحسب شيء آخر
لا بحسب ذات الفلك فان تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء
آخر اولى **زيادة تبصرة** الآن ليس لك ان تكلف نفسك ادراك كنه هذا
التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن ادراك
ما دون هذا فكيف هذا وتجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها بما لا يمنعه على التجدد امرا
ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في
بدنك من انفعالات تتبع انفعالات نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فيه فربما لاح لك شيء واضح خفي فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك وانها تكون
هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة
بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلوح المعقولات في نفسك
يتبع محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات
من بدنك ثم ان اشتهيت مثلا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاستمع **قد تبين**
مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا
للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون
كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو
تشبهه بمبدائه في صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران معقولان
على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل

لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال
وباعتباره مقيسا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل
انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف
نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل
البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات كثير
من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد
الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية
واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدا
الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية
بل تتمثل فيها صورة خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض
للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة
او دهشة او سكون او غير ذلك تشاهد هذه الامور الذي على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى
خيالاتنا في ابتعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدائه
المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة جوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا
الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين
فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال

نفسك خفي قبل أن يعتبر أحوال النفس الفلكية فاجتهد وبالغ في الفصل واضح
وههنا قد تم الكلام في غايات أفعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك
مشتملاً على إثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات أكد إثبات العقول
بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله **تنبيه**
القوة قد تكون على أفعال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد
تكون على أفعال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم ليست الأولى
متناهية والأخرى غير متناهية وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين
النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له
أو للشيء تعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنهما ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي
المقدار ولا تناهيه ومنهما ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير أعني تزايد
الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الأعداد أعني تزايد
الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم أو عدد كالعلل فعرض التناهي واللاتناهي
فيه ظاهر أما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها
عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد فعرض التناهي واللاتناهي فيه يكون
بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب المقدار يكون
إما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه
لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف
الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم
مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها أقل أشد قوة من
التي زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني
قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف
أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي
زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث
قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم
ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل
ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الأول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة فإذا تقرر ذلك **فنقول** نبه الشيخ
في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالتناهي واللاتناهي على الإجمال
وكان مراده ما يختلف في التناهي واللاتناهي بحسب المدة أو العدة فقط ولذلك
مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تحرك حركة
غير متناهية بحسبهما وذكر أن المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بأحد
هذين الاعتبارين مع أنهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم أو لما هو
ذو كم **إشارة** الحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً هي التي يقع بها الوصول
والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل فإن الإيصال
ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم إنه يزول عنه كونه
موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون مسير عنه غير موصل دفعة
وإن بقي زماناً لا يكون الشيء مفارقاً ومتحركاً والآن الذي يصير فيه غير موصل

فالمماسة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد **قال**
وكذلك إن أورد وأبدل لفظ المباينة لا مماسة فإنه يجوز أن يكون طرف زمان
اللامماسة مماسة ثم أقام الحجة على ذلك بأن الحركة الموصلة إلى الحد المذكور
إنما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له
إلى حد آخر ميلاً وتلك العلة هي علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور لكن لا تسمى
باعتبار الإيصال ميلاً فإذن هي موجودة آن الوصول والميل من الأمور التي توجد
في آن وليس من الأمور التي لا توجد إلا في زمان كالحركة وأما المباينة فلا تحدث
إلا بعد وجود ميل ثان يحدث أيضاً في آن ويبقى زماناً ما ولا يكون الآن
الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين
في جسم واحد كما مر فإذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل ومن
عديم الميل يكون ساكناً وبعد تقرير هذه المقدمات نعود إلى تقرير المتن **فنقول**
الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدوداً ونقطاً والحد أعم من النقطة
فإن كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدوداً مثلاً
الحركة في الكيف إذا كانت متوجهة إلى غاية ما ثم راجعة عنها فإنها إنما تنتهي
إلى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وإنما أورد النقطة بعد ذكر الحدود
لأن البيان في الحركات الأينية المختلفة التي تفعل نقطاً هي نقط زوايا انعطاف
أو الرجوع يكون أسهل وأوضح وإنما وصف تلك الحركات بأنها هي التي يقع بها الوصول
والبلوغ لأن الحركة المتوجهة إلى حد ما إنما تنقطع بالوصول إليه فالحركة التي
يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول

دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً
وهو زمان السكون لا محالة **يريد** بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكونات ليتبين به أن الحركة التي هي علة الزمان
وضعية دورية **واعلم** أن القدماء اختلفوا في هذه المسألة فذهب المعلم
الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون وذهب أفلاطن ومن تبعه إلى نفيه
ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه أن المتحرك
إلى حد ما بالفعل إنما يصير واصلاً إليه في آن ثم إنه إذا تحرك عنه فلا محالة
يصير مفارقاً أو مبايناً له بعد أن كان واصلاً أيضاً في آن ولا يمكن اتحاد الآنين
لأن ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلاً مبايناً معاً فإذن هما متغايران
ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في إبطال القول بالأجزاء
التي لا تتجزى فإذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن أن يكون في ذلك
الزمان متحركاً لأنه ليس متحركاً إلى ذلك الحد ولا عنه فإذن هو ساكن وهذه
الحجة ضعيفة لأنها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي
تقطعها حركة واحدة وقد أبطلها الشيخ في الشفاء بأن قال مباينة المتحرك
للحد التي هي حركته عنه إنما تقع في زمان كالحركة فإن عنوا بآن المباينة طرف
زمان المباينة فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لأنه طرف
الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة وإن عنوا به
آناً يصدق فيه الحكم على المتحرك بأنه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون
بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان بل يكون

الا بالعرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة
عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم
المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك
الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني **بقوله**
ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا تكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال
يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا
عند مفارقة المتحرك لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة
او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا
وهو الميل واشار **بقوله** في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور
انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار **بقوله** ونكون صيرورته غير موصل
دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدا ذلك الزمان
وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر
فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا
ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر
الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن
كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل وكان اللاايصال الذي هو معلوله ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي

من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد
منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه
اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين **بقوله**
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين **بقوله** وبينهما زمان كان فيه موصلا
وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون
لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة **قال**
الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو
ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن
والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين **قال**
واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على
التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه
في جميع الزمان الذي بعده فلو قال القائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن
حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك
ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في
جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء
بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك
الصفة **قال** هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين
الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول

حينئذ يحتمل الانقسام فهي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول
في كل ذلك الزمان بل في بعضه ومن قبل في كله هذا خلف وان حصل شيء
وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء
الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على
التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي
الآنين **الثاني** لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا
في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم
فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع
انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد
ويبطل الحجة **اقول** على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء
الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان
تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست عبارة عن اشياء
كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة
لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد
ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب
ان يحصل مطابقا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول

اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار
الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما
في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان
لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك
الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون
حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون
حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها
فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم
الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل
واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك صادق على نفس الخط وليس بصادق
على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليها
الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف
الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي
اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا
فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك
الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول الثابت
لانها من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا سيما لا يوجد الا في

اطراف الازمنة ولا انها تكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة
وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة
في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان
الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحركة الموصلة واشارته
الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض
لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب
الاول **ثم ان** الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل
اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما
في زمان بين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما
وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة في مسافة
تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي التغيرية **لما فرغ** من
اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة
الحافظة للزمان دورية **وتقريره** ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة
الى حد وتنتهي تلك الحركة الى السكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان
الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي
هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون
اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب
تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية **واعلم** ان القائلين بنفي

السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركات المستديرة دون
غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة
واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله
في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة
متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى
اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فائدة** انما يجب ان يقال صار غير موصل
ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة
الى ما تحرك عنه ليس تقع دفعة ولا ايهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه
موصلا واقع دفعة **هذه** الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور
يقولون في حججهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني
ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بيان زعمهم في مطلوبهم بان
المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة
بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا
الى اجزاء تتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح
ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار
غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء
غير موصل مما يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكر الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة
المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة بالمماسة غير مناف لقوله
هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى

لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها بل لا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما
توهم فسادا اذا لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال
في تقرير هذه المسئلة **تذنيب** فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث
هي غير متناهية هي الدورية **تقرير** في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية
ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين
في الفصلين الآخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب
ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان
هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل
ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة والعدة **اشارة** اعلم
انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن
ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدا نفرضه حركات لا متناهية
في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه
اكثر من ذلك عن المبدا المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر
فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال **يريد** بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية **واعلم** ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية
وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه
اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما اشتمل
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه ابنية فصول بعد **قوله** لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم

الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدا مفروض حركات لا نهاية
لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج
الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول
في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض
فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر
بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة
الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل
طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان تكون معاوقة الاعظم اكثر
من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما
لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط
الثاني ومما سياتي ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان تقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض للانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم
منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا
خلف فاذن هذا الفرض محال **واعلم** ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله
الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين
مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس
الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير
المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية تمتنع ان تكون مباشرة لتحريك

الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع
هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح
عليه يتوجه بان يكون التفاوت في الجهتين بالسرعة والبطؤ وحينئذ لا يلزم منه
انقطاع احديهما فيندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار
المدة والعدة دون الشدة على ما مر **ثم انه** اورد عليه سؤالا آخر وهو ان
القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد
الشيخ عليهم بان قال ما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن
الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها **قال** وللقائل
ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى
هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
قال ولهذا اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه
ههنا هو كون القوة قوية على تلك الاعمال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك
ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت
في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما
استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان **ثم قال** الفاضل وللسائل ان يعود فيقول
انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الاعمال وحينئذ يعود الاشكال **اقول** الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد
عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن
ان توجد في وقت وغير المتناهي المعدوم فلا يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك

كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تنافيان
كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلف
جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية **وبيانه** ذلك ان كل
ما يمتد متناهيا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده
جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه
فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد
والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم
المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى
بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر
عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه
واذا تقرر هذا **فنقول** لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي
وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد
على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الاعمال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان
لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع
المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت
تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان هذا ما عندي في هذا
الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع الي بالفاظها حتى انظر
فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول
الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث

لا معاوقة أصلاً **لما فرغ** من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضاً فقدّم
لذلك ثلث مقدمات أولاها ما ذكر في هذا الفصل وهو أن الجسم من حيث
هو جسم لما لم يكن مقتضياً للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مرّ
فإذن كبيره وصغيره إذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك
وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعاً عنه **مقدمة أخرى** القوة الطبيعية
الجسم ما إذا حركت جسمها لم يكن في جسمها معاوقة فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم
تفاوت في القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة **وهذه** ثانية المقدمات
وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة إذا حركت جسمها ولا محالة لم يكن ذلك
الجسم خالياً عن المعاوقة وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز
أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الأولى
بل إن عرض تفاوت هو بسبب القوة فإنها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي
في المقدمة الثالثة وهنالك يتبين أن التفاوت كما كان في الحركات
القسرية بسبب القوابل لا غير هو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير **مقدمة**
أخرى القوة في الجسم الأكبر إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى
لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق فإنها في الجسم
الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوة شبيه تلك وزيادة **وهذه** ثالثة المقدمات
وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام وتتناسب
تناسب محالها المختلفة بالصغر والكبر لأنها حالة لزمها تجزي بتجزيها والقائط الكبار

واضحة **إشارة** نقول لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية
تحرك ذلك الجسم بلا نهاية **لما فرغ** عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو
ما ذكر في صدر الفصل **قوله** وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة
بعضه لو انفرد **إشارة** إلى المقدمة الأخيرة **وقوله** وليس زيادة حجمه
في المقدار توثر في منع التحريك حتى تكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة **إشارة**
إلى المقدمة الأولى وإلى سبب الاحتياج إليها وهو أن المعاوقة لو كانت في الكبير
أكثر منها في الصغير مع أن القوة في الكبير أيضاً أقوى منها في الصغير لكانت نسبة
المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الأولى **وقوله**
بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان **إشارة** إلى ما استبان
في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل
وقوله فإن حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا
تقرير للبرهان بالإحالة على ما مر وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب
الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الأقل كما مر **وقوله** وإن حركت الأصغر
حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع
متناهياً **تتميم** لهذا البرهان وإنما احتاج إلى ذلك لأن اللازم مما مر ليس
إلا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر لكن كان ذلك في الحجة
السابقة خلفاً لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهياً
ولم يكن ههنا خلفاً لأن القوة ليست بواحدة بل إنما لزم المحال من حيث ذكر
وهو أن تناهي حركات الأصغر يقتضي تناهي حركات الأكبر أيضاً لكونهما على نسبة

جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة هذا تقرير ما في الكتاب

واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع

من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير

المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه هذا البرهان الذي

اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منه ولا مما يجب وذلك لانه لم يتم

الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق فيه

منفسه بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة

في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريكات

بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات

الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات

تقتضيها طبايع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا تنقسم

بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص

مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في

هيولاها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل

على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية

فهي مفارقة عقلية **وفي بعض النسخ** فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية **قد بان**

فيما مضى وجوب وجود محرك غير متناهية وبان انها دورية وبان في النمط الثاني

ان الاجسام المتحركة بالحركة المستديرة هي السماويات فاذن ثبت ان القوة المحركة

للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى

الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء

ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس

واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها

بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فهي اذن مفتقرة

في التحريك الى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية

من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة لم يكن ذلك الشيء هو السبب

الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة

عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق

وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية

فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة

جسمانية **قد تبين** في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز

ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك

يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز

ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر **واعلم** ان تحريك النفس

تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة

لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتسابها للفعل لها باعتبار غير اعتبار انتسابها

الى سائر العلل مبدأ اقرب وبه ينحل ما اشكل على افاضل الشارحين وهو ان المحرك

القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك
لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي
التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها
تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي والتاثير
الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير التاثير على سبيل المبداية وانما يمتنع في
الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر
لتحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك
فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف وتنبيه على الجواب بانه يجوز
ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي
تتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير
متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها
تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان
بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التاثيرات غير المتناهية على
سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبداية وذكر ان الممتنع على
القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور المتجددة
في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير
وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن
القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال

انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب
وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة
الى ارادة او ميل طبيعي او قسري تكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد
حركة فتتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد
احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة
او قسر تعين انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي
بحسب انفعالها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه
لا يتصور فيما لا نسمي انفعالا لانه وافقا له اشارة فالمبدا المفارق العقلي
لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية
شوقية تنبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق
متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير
هذا فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب
المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي
القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات
بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورا عقليا
ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك
بذاته او يتحرك بالعرض او بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستحي ان تقول
ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض

هي أن يكون الشيء ساكناً له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب
زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه **قد حرر** في بيان كثرة العقول أن قوماً من
المشائين ظنوا أن المتشبه به في جميع السماويات واحد وأن المعلم الأول قد حكم
في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك
القوم زعموا أن المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في أجسامها ولزمهم
القول بتحركها بالعرض لأن الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك
محتاج من حيث يحرك إلى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب أن ينتهي إلى محرك غير
متحرك من حيث هو محرك فالواقف لذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك
هو العلة الأولى أو العقل الأول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين يتحرك إما
بالذات وإما بالعرض وذلك غير واجب لأنه يجوز أن يكون المحرك غير متحرك من جهة
ما هو محرك ويكون متحركاً من جهة أخرى مثلاً من حيث كونه حالاً في مادة وهذا
هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الأفلاك دون النفوس
المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين أحدهما قول المعلم
الأول فإنهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك أنه صرح بأن محرك كل كرة يحركها تحريكاً
غير متناه وبأن التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان
أن محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وإنتاجهما
والثاني إعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها **وتقريره**
ذلك أن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لجسم أو قوة جسم لما مر في النمط الثالث
وكل متحرك بالذات أو بالعرض فهو جسم أو قوة جسم فإذن التصور العقلي لا يمكن أن يكون
لما يتحرك بالذات أو بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فإذن
هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن
النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض
ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر **واعلم** أن المحصلين
من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكور إنما يذهب إليه قوم منهم
لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فإنه
قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه
ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والإسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في
المبادي إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً وإن لكل كرة
محركاً ومشوقاً يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه إن الأشبه والأحق
وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه
معشوق مفارق **إشارة** الأول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت
أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط اللهم إلا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده عن اثنين أو مبدأ فيه
حيثيتان يصح أن يكون عنه اثنان معاً لأنك علمت أنه ليس ولا واحد من الهيولى
والصورة علة للأخرى بالإطلاق ولا واسطة بالإطلاق بل يحتاجان إلى ما هو علة
لكل واحد منهما أو لهما معاً ولا تكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الأول
عقل غير جسم وأنت قد صح لك وجود عقول مباينة ولا شك أن هذا
المبدع الأول في سلسلتها أو في حيزها العقلي **يريد** بيان أن المعلول

الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد **قال** الفاضل الشارح هذا
الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير
ما في هذا الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بينت في النمط
الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا
الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدائه حيثيتان
ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك قد علمت في النمط الاول ايضا
انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد
كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما معا ولا يجوز
ان تكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس
بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وقد صح لك في هذا النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان
هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اولى الافلاك
او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة
عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها
وكواكبها كثيرة العدد **هذا** الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه
ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول
هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث
معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافها فانها الذاتية بعد اشتراكها

في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان
ذلك **اما** المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه
قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه
على سبيل الاجمال **فاقول** الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك
اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر
من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود
الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك
فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد
بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك
ما يحويه عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة
ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم
في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة
اما بسيطة او مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك
كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل وتكون مراكز الجميع
مركز الارض واحدها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة
للسيارة السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا
فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان بعض القدماء
جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلافات حركاته

ذلك الكوكب طولاً وعرضاً واستقامةً ورجعةً وسرعةً وبطوءاً وبعداً وقرباً من
الارض بمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالاً غير الكرة
كالقائلين بالمنشورات والحلق والطوق وامثالها وجعلوها منضودة في جوف
مشتمل عليها هو بحق فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضاً مختلفة كالقائلين
باسترخاء اوتارها عند الرجوع وتمامها به عند الاستقامة وكالقائلين باقبال
الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم
في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضاً في
اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً وحركةً والمعلم الاول ذكر ان عدد
الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المتفقون لارصاد بطلميوس الفاضل
اثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركزها لم يماس محدبه مقعر
ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان
ممثله المسمى بفلك جوزهر محيط بفلك آخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر
افلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل يماس محدباهما
ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجاً والاقرب منه حضيضاً وفلكاً
آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه
على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضاً ما خلا الشمس فانها
تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر
بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب
الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس

مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان
خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى
بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك
التدوير اذ هو المشتمل عليه فتكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين منها موافقة المراكز
لمركز الارض وثمانية خارج المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك
الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك
الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية
حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين
المذكورتين فتنتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد
بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة
الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبعض الحركات
العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر
والحركة المنسوبة لتناقض البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت
وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخرى تتحرك بها وقد اشار
الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان تثبت مضافة
الى ما سبق ذكره لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها
على ما سبق هذا هو القول المجمل في عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك
ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكاً محيطاً بالارض موافق المركز او خارج المركز او

فلكا غير محيط بالأرض مثل التداوير أو كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على
نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وأن الكواكب تنتقل حول الأرض
بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها لا بأن تخرق لها أجرام الأفلاك ويزيدك في
ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجيه وحال
عطارد في أوجيه وأنه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب أو جريان
فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة
كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك
على أصولك واعلم أنهم اختلفوا أيضا في محركات الأفلاك الجزئية للكواكب
السبعة فذهب فريق إلى أن كل كوكب منها يتنزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ذي
نفس واحدة تتعلق بالكوكب أولا تعلقها وبأفلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك
كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه أولا وبأعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة
المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في أفلاكه التي هي كالجوارح والأعضاء
الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين
وسبع للسيارات وأفلاكها وذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة
ذو نفس محركة إياه وكذلك كل كوكب وقد أثبتوا للكواكب أيضا حركات وضعية
على أنفسها كما أثبتوا لأفلاكها فإن حكمها في وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من
القوة إلى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر أما القمر فإن لم يكن
محوه خيالا يتراءى فيه بالانعكاس كما يجيء من الهالات وقوس قزح أو أجساما ما
موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الأوقات على حالة

واحدة لم تكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والأظهر أنه لا يكون
شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد
النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الأفلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك
في الكتاب بقوله إن لكل جسم منها فلكا كان أو كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب
كون الأفلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الإبداع بصور كمالية
زائدة على صور الممتلئات ثم إن الشيخ نفى التوهم المذهوب إليه عند العوام
وهو أن الكواكب تخرق في الأفلاك تحرك الحيتان في الماء فإن القول بكثرة
الحركات المقتضي لكثرة المحركات مبني عليه وإنما نفاه بشيئين أحدهما البرهان
الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الأجرام ذوات الحركات المستديرة
بالطبع وإليه أشار بقوله وأن الكواكب تنتقل حول الأرض إلى قوله لا بأن
تخرق لها أجرام الأفلاك والثاني برهان جزئي وهو أن الرصد والاعتبار
يدلان على موافاة مركز تدوير القمر أوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في
الاجتماع والاستقبال وحضيضه أيضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس
وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه في كل دورة مرتين أحدهما عند كونه
في تاريخنا هذا في أول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في أول الثور إلا أن
أوجه العقربي يكون أبعد عن الأرض من أوجه الثوري بخلاف القمر فإن أوجيه
متساويان وموافاته حضيضه أيضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في أول
برجي السرطان والحوت فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير

هو الذي يقطع الحامل بحركته وحين لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو أن
حامل تدويره يتحرك إلى توالي البروج كل يوم أربعة وعشرين جزءاً وكسر جزء من ثلثمائة
وستين جزءاً أعني المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل
جميعاً إلى خلاف التوالي أحد عشر جزءاً وكسراً ويحمل الحامل معه فيذهب
أقلهما بمثله من أكثرهما ضامياً لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن
موضعه الأول ثلاثة عشر جزءاً وكسراً والتقدير الإلهي قد اقتضى أن يكون مركز التدوير
عند موافاة الشمس في أوج الحامل فإذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما
المذكورتين صار الأوج مما يلي أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً وكسراً
من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه
وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من جزء إلى الجهة التي تلي المركز منه أيضاً
فكانت الشمس متوسطة بين الأوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد
منهما اثنا عشر جزءاً وكسراً ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ولكون ذلك
البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل
بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوماً بعد يوم حتى إذا صار بعد المركز عن
الشمس ربع دور وبعد الأوج عنها من الجانب الآخر أيضاً ربعاً وكان بين الأوج والمركز
نصف دور وافى المركز مقابلة الأوج أعني الحضيض وإذا صار بعد المركز عن الشمس
نصف دور استقبله الأوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك
في الربع الآخر فإذن المركز يوافي الأوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض
في التربيعين **وأما** عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز أعني المدير والحامل

وأوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المتشابهة في زماننا إلى أول العقرب وكان
المدير متحركاً بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركاً بالتدوير على
التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الإلهي مقتضياً أن يكون مركز التدوير في
الأوجين معاً وجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع أن يصير بعد المركز
عن أوج الحامل ضعف سير الشمس وعن أوج المدير بعد ذهاب أقل الحركتين
بمثله من الأكثر ضاميا مثل سيرها والبعد بين الأوجين مثله فيكون أوج
المدير متوسطاً بين أوج الحامل ومركز التدوير حتى إذا صار بعد المركز عن أوج المدير
نصف دورة استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير
ولأجل ذلك كان المركز في هذا الأوج أقرب إلى الأرض مما كان في الأوجين
معاً ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض في موضعين متساويي البعد عن الأوجين
المتقابلين ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد
وهما أول السرطان والحوت فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد وعلى التسديس
من الأوج الأدنى هذه حال القمر وعطارد في أوجيهما أي في وصولهما إلى
أوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات
مستندة إلى الأفلاك لا إلى الكواكب أنفسها فإذن لا يمتنع خرق في أجرام الأفلاك
وأنكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين
قال لأن الانتقال إلى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل إلى جهتين
لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات أو بالعرض أو بهما
ثم قال لا يقال إنا نرى الرحى تتحرك إلى جهة والنملة عليها إلى خلافها

لانا نقول لم لا يجوز ان تكون النملة واقفة حال حركة الرحى والرحى حال حركة
النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان قوله والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة
واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت
حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية
لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة
احدثت حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبها وذلك على قياس
ساير الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما
تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا
ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى
غيرها بالعرض ولا تكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان
فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر
انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك
الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال قوله ويعلم انها كلها في سبب الحركة
الشوقية التشبهية على قياس واحد ويعلم انه ليس يجوز ان يقال ما يقال
ان السافل منها معشوقه الحاوي هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو
معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات تقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر
واثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك

العالي كما مر والقايلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق
ينقطع به الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده
الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما يشبه ان يقال اشارة الى انه
مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط
لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى
الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القايلين بنفوس منطبعة تكون العقول المتشوقة
ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي
يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها
عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل
هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل
على امتناعه دليل قوله ويعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها
بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي من طبايع شتى وان جميعها كونها
بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب
الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك
باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم
بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها
معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع نزولها
عن الاشكال والاين وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدا جنس يشتمل عليها
وهي التي تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي

لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سببًا قريبًا للبعض في الوجود أم أسبابها
تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك لك هذا هو الحث على
تعرف المبادي الفاعلية لهذه الأجسام أهي أجسام مثلها أم جواهر مفارقة والوعد
لبيان ذلك هداية إذا فرضنا جسمًا يصدر عنه فعل فإنما يصدر عنه إذا
صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان
إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الإمكان وأما الوجود والوجوب
فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معًا
فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي إمكان لأن تشخص العلة متقدم
في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوبه
أو غير واجب مع وجوبه فإن كان واجبًا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبًا مع وجوبه
وقد بان أنه يكون ممكنًا مع وجوبه وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب
بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان أنه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات
علة لما تحته والمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول
بعده مشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول وهي أن تبين امتناع كون
الأجسام والجسمانيات عللًا لشيء من الأجسام ويلزم منه أن يكون عللها المفارقات
ولا يجوز أن يكون الأول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر
فإذن عللها مفارقات بعد الأول وهي العقول أقول والمقصود من هذا الفصل
بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علة للبعض ولما كانت الأجسام العالية
منقسمة إلى حاوي ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز أقرب إلى الوهم

فقد مر بيان امتناعها واعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم
أو عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع
كون كل جسم حاو علة للمحوي به طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء فقد ذكر
هذا الوجه وسماه بالهداية فإن سلوك الطريق الخاص إلى الهداية أقرب من
سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات أحدها
أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجدة لشيء إلا بعد صيرورته شخصًا معينًا فإن
الطبائع النوعية ما لم تكن أشخاصًا معينة لم توجد في الخارج والثانية
أن العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده
متأخرين عن وجود العلة فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الإمكان
لأنه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن والثالث
أن الشيئين اللذين يكونان معًا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث
لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر لا يختلفان في الوجوب والإمكان لأن
تخالفهما في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بأن يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصًا لما بيناه في المقدمة الأولى
وحينئذ كان وجود المحوي إذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفًا بالإمكان
لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي أمر يقارن اعتباره
اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فإذن يلزم أن يكون هو أيضًا مع وجود
الحاوي المتشخص ممكنًا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الأحوال واجب
وإلا لكان الخلاء ممكنًا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فإذن الحاوي ليس بعلة للمحوي

واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع
وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور
منه فان المحوي من حيث هو ملا لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور
الا مع تصور المحوي من حيث هو ملا واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به
وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا
بغيره وذلك لان الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي
بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور واذلك الحكم
بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا
للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن
ونقول قول الشيخ **اذا** فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى
المقدمة الاولى **وقوله** فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدنا الامكان متصلة
هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اوردناها كليا غير مختص بهذا
الموضع تمهيدا لايراده مختصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة
الثانية **وقوله** واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك
الحكم الكلي **وقوله** ولكن وجود المحوي مع عدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء
للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل
التالي مختصا بهذا الموضع **بقوله** فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي علة كان مع
للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا **فقال** فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء

واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا
مع وجوبه كان الملا المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة
لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي
فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن
ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه **وذكر** الفاضل الشارح ان قوله
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى
حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى
ما بعده **واقول** الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه
لم يتعرض هناك الا لكون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه
لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص
مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو فرض انه افاد ذلك لصار البرهان
حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون
الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا
والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه
العلة يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا **فاقول** ان رام احد نظم
ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله
على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ثم يتمم
هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير
التالي المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد

ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غفلة الناسخ **واما** اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما وان العقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتاهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن **لما فرغ** من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل

بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما ياتي والبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلا مع وجود الحاوي قد عرض من هاهنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يجب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين تحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملا الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين **تقرير** الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلا مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة للمحوي وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا استوى كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين **قوله** لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن

للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا العلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم
للحاوي تقدم بوجه ما وانما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي
وحينئذ لا تكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرنا اولا وهو ان يقال
سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان
اشير في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن
خاليا عن تعسف ما **واقول** في حله اختلف القائلون باسناد السماوات
الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدورها
عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط توقف تلك الصدورات عليها فالحاوي
لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي
عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مغشوشا بشيء مما كان اشارة الى المذهبين فان تقدم
الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين **وتعريض** التنبيه لا يزال يتوهم ان يقال
تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة
وذلك لا يمكن الا عند تحيزه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجود
ما يملأه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل
كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما
يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلة
لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم

الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان
يستلزم المتقدم من غير انعكاس وايراد الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن
علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال
ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تريد فتقول اذا خرج على الاصول
التي تقررت انه يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي
فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير
الجسم الآخر فاذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب
الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك
بعينه فان المحوي انما يمكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس
لا يعرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يعرض منه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي
لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع شيء هو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم تكن علية ومعلولية لم يجب بعدية
ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل
بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان **هذا** الوهم هو الوهم المذكور في الفصل
السابق مع زيادة بيان هي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن
علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا
فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه
للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي

الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاتيم ان هذين ان اخذا معا ممكنين لم يكن
هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يملا كان خلا انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد
فلزم مع تحديدين ان يكون المحدد محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلا **هذا** الفصل
واضح وقد مر ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة**
وهذا القول واحد بعينه سواء نسب المتقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي
تكون كصورته او الى جملته **اي** البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة
للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون مبدأ لصورته اي تكون
هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء
حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واي هذه الاشياء
يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع **تذنيب** قد استبان انه ليس
الاجسام السماوية علة لا بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع تنبيك علمت ان
الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما
تصدر عنها اما لها بتوسط ما فيه قواها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس
بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية
لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام
اخر لصور ما تتجدد عليها او اعراض **لما بين** امتناع كون كل حاو من السماويات
علة لما تحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام
السماوية ليست علة لا بعضها لبعض مما تقبله الاذهان بغير برهان فجعل الشيخ هذا الحكم
نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب

بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان يتم قريبا
من الوضوح مبني على مقدمات **احديها** ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
موجودا بالفعل بصورته فيكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا
بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا **والفاضل** الشارح علل امتناع
كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم
ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره
صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة قابلة معا **اقول** اما تعليله المذكور فباطل
لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان الفاعل يجب
ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد
لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف المقبول
والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا
لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة
بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما
قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ
ان يقول اعتبار كونه فاعلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور
المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل
تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه
المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها

بمشاركة الوضع وذلك لأن الصور صنفان صور تقوم بمواد الأجسام كالصور
الجسمية والنوعية وهي كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر
عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد فتكون بمشاركة من الوضع ولذلك فإن
النار لا تسخن أي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها أو كان من جسمها بحال والشمس
لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام كالأنفس
المفارقة بذواتها دون أفعالها لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها
من حيث هي نفس إنما تكون بذلك الجسم وفيه وإلا لكانت مفارقة الذات والفعل
جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم تكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر أن
الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع **المقدمة** الثالثة أن الفاعل بمشاركة
الوضع لا يمكن أن يكون فاعلا لما لا وضع له وإلا لكان من غير مشاركة الوضع هذا
خلف **المقدمة** الرابعة أن علة الجسم تكون أولا علة لجزئيه أعني مادته وصورته
وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول **قوله** الأجسام
إنما تفعل بصورها إشارة إلى المقدمة الأولى **وقوله** والصور القائمة بالأجسام
والتي هي كمالات لها يعني النفوس إنما تصدر عنها أفعالها بواسطة ما فيه قوامها إشارة
إلى المقدمة الثانية **وقوله** ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم
من هيولى أو صورة إشارة إلى المقدمة الثالثة **وقوله** حتى يوجدهما أولا
فيوجد بهما الجسم إشارة إلى المقدمة الرابعة **وقوله** فإذن الصور الجسمية لا تكون
أسبابا لهيوليات الأجسام ولا لصورها بتة وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام
عنها وبين البرهان **وقوله** بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر لصور تتجدد عليها

أو أعراض إشارة إلى كيفية تأثير الصور في الأجسام الأخر وذلك بأن تجعل موادها
معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ماء يجاوره
بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة أو تجعلها معدة لقبول
أعراض فإن بعض الأعراض أيضا تفيض على الأجسام من علل مفارقة عند صيرورة
تلك الأجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه
علة لها وذلك كالشمس التي تعد الأجسام للتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد
زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول

هداية وتحصيل قد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة وأنه
ليس واجب الوجود إلا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون
هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضا أن الأجسام السماوية
معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الأصول وقد علمت أن واجب الوجود
لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنين معا إلا بتوسط أحدهما ولا مبدأ للجسم إلا بتوسط
فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وأن
تكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات

أقول قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت
فيما مر أن واجب الوجود واحد وأن وجوب الوجود غير مقول على كثرة من الأجناس
أو الأنواع فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للأول فهذه فائدة
لأجلها وتم الفصل بالهداية ثم إنه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك
أصولا مذكورة أنه قد ثبت من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية ومن امتناع

كون الواجب تعالى مبدأ الا الواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا
او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني
ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان
السماويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل

زيادة تحصيل ولئن يجوز ان تترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم
السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط
جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية مبتدئة في الوجود مع استمرار باق
في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول
السماويات **اقول** هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو
وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات
وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول ان انقطعت قبل
انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند
الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك الاخير

واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع
العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالها في علية الافلاك المتوالية ولا
بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون
اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزمي فيما عدا ذلك مما لا تصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به نحف

زيادة تحصيل من الضرورة ايضا ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر
عقلي وجرم سماوي **اقول** اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول
فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي
معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار
وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن
جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد يقتضي اذا اجري على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان
يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم
جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر
اما على الولاء او بتوسط الغير من الجانبين وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحدا اذا كانت جهة الصدور واحدة واما اذا تكثرت جهاته واعتباراته
فقد تصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات
مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة
الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ **بقوله** ومعلوم ان الاثنين
انما يلزمان من واحد من حيثيتين **وتكثر** الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ
الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات
متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد
وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب

اسنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة **فنقول**
اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا ويصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب
معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده
شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان
جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة
اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس
وبتوسط ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا
ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة
صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة
لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له هكذا يمكن ان تصدر اشياء كثيرة
في مرتبة واحدة عن مبدا واحد واذا ثبت هذا **فنقول** اذا صدر عن المبدا الاول
شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول
غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن
الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى
بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل

شيئا لم تكن ماهيته اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه
صفة لها ثم اذا اعتبرت الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان
فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر
الى المبدا الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى
وجودها مع النظر الى المبدا الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية
والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول
وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه
ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل
للذات وتعقل للمبدا واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها
هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له
لتجرده والتعقل للمبدا الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان
والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار
تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل
الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة
ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حالان للمعلول
في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة
في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا يشتركان في انهما حالان له
المستفاد من مبدائه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود
في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة [illegible]

عنهما بانهما حالة بالقياس الى مبدائه وهما المرادان من قوله من ذكر التثنية واذا انفرد
هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن ونقول **قوله** فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي
يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول
جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك
المحوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون
هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو
عقل آخر بعد العقل الاول **قوله** ولا حيثية اختلاف هناك الا ما لكل شيء من
انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول
اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن الا
من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الماهية والوجود
لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي
ذكرها لا غير **وقوله** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله
عنده مبدأ لشيء **اشارة** الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني
ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود
اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو احد حالتيه المذكورتين
التي بها صار مبدأ لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر **اشارة** الى حاله
في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك **قوله** ولانه
معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات **اشارة** الى امكان كون المعلول

مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع
جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحين كان
ذلك شيء واحد كما مر **قوله** وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب
اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا
لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامها
للاوصاف المذكورة **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ الكائن
الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة **اي** ينبغي ان
يسند عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدائه وعليته
للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله
الفائض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح
عن ذلك **بقوله** فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي
وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني **ثم** اشار **بقوله** ويجوز ان يكون للآخر تفصيل
ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسمانيتين **الى** تفصيل حاله في ذاته
الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه
بالفعل فانه بالاول صار مبدأ هيولى الفلك التي يكون بها فلكا بالقوة
وبالثاني صار مبدأ الصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون
الماهية والامكان عدميتين في ذاتهما وجوديتين بغيرهما كانت المادة عدمية
بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل
متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة

عنها من وجه كما مرّ في النمط الأول ولأجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ الأول
في الترتيب كان للصورة تقدّم العلية على المادة فهذا ما أردنا بيانه وإنما أطنبنا
القول فيه لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكمية قد تحيّروا في هذه
المسألة وأقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنّع
عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة
والمتوسطة إلى العالية والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ويجعل المراتب
شروطاً معدّة لإفاضته تعالى وهذه مؤاخذة تشبه مؤاخذات لفظية فإن الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وأن الوجود معلول له على الإطلاق
فإن تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل
الاتفاقية والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه
وبنوا مسائلهم عليه **والفاضل** الشارح ممن نسب كلام الشيخ في هذه المسألة
إلى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح أن الشيخ خبط في هذا
الكتاب وفي سائر كتبه لأن كلامه مشعر تارة بأنه إنما يصدر عقل وفلك عن العقل
الأول لما فيه من الإمكان والوجوب وتارة لأنه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان
من الواجب عليه أن يفصّل فإن الحجة غير لائقة بهذا الموضع **أقول** الشيخ
لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إلي كالشفاء
والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والإشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله
للأول الموجب لوجوده مبدأ العقل الآخر ولعله ذهب في كتاب آخر وتم إلى هذا
الفاضل إلى ما يخالف ذلك وأما جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدأين لفلك

فعلى ما ذكر ولا مناقضة بينهما كما مرّ وأما الحجة التي ذكرها إن كانت فهي
لا تدل في هذا الموضع على مقصوده بل على غيره وقد كفى للشيخ بحجته في موضع خرست
ألسنة الفصحاء فيه فضلاً وشرفاً ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من
الإمكان والوجود والوجوب وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره
مراراً من كونها أموراً عدمية أو أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري
مجراه **والجواب** بعد ما مرّ من الكلام عليه أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية
ليست عللاً مستقلة بأنفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف أحوال العلل المقرونة
بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق وأما كونها أموراً مشتركة على التساوي
فليس كما ظنه بل هي مما تقع على ما يقال عليه تلك الأمور بالتشكيك كما مرّ في
الوجود **ثم قال** المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً من مختلفات وإلا
لكان الأول علة لهما **والجواب** أن المعلول الأول يطلق على العقل الأول
مع جميع كمالاته فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها ويطلق على الصادر
الأول وحده من غير أن يجعل معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الأول يصح الحكم
على المعلول الأول بأنه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة
بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فإنه قال بهذه العبارة
ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست
في أول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون أيضاً ذلك واحداً
ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها

يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا
عن المعلولات الاولى **ثم قال** الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول
لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان
ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل **اقول** وهذا خبط وقع
لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل **ثم قال** بعد كلام
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان تكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات
الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات المتكثرة **والجواب** ان السلوب
والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا **ثم
قال** والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري
والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر
كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت
الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف
استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية **اقول** اذا
استند منتسبان احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان المنتسب
الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول
لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لاجلها قال
الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم
حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البريء من الامكان لا يتبع حال العلة
في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها

اعني الطبيعة الوجودية الوجوبية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها
على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
عن الواحد اجمالا ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الشارح تحل
بما مر **وهم وتنبيه** ولئن اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف
يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود
مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا **اقول**
تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود
عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات
فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده
بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل
يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل
وفلك معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست
متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات **تذكرة** فالاول يبدع جوهرا
عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك
الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وتنتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم
سماوي **اقول** لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير
ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر

ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط **واعلم**
ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين
الاول وبين اولى الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل
الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك **وادعى** الفاضل الشارح ان
قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام
مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل
الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول
بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل معنى بالايجاد
من غير متوسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني
ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة
وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين
ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه
بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض
منه افادة تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان تكون هيولى العالم العنصري لازمة
عن العقل الاخير ولا يمتنع ان تكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي
ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور **اقول** يريد بيان ترتيب صدور
ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة
فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه تنتهي
العقول ويعرف بالفعال **فنقول** لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى

قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب
وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير
والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية
فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام
ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل
واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر
فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر
فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة
المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضي تلك
الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما تختلف فيه مبدا لهيئتها للصور
المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام
وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات
واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في
كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية
مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها
على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية
في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول

فان قيل انكم منعتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا
قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة جسم آخر **اجبنا** بان الطبيعة الجسمانية
ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود
بحيث يقبل التغير والحركة في حيز كما مر **قوله** واما الصور فتفيض ايضا من ذلك
العقل ولكن تختلف في هيولياتها بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعدادات
المختلفة **اقول** لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبداها اشتغل
بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى
المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة
من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خص المادة تاثير
من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه تجعلها على
استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة
وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة
معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر
بشيء بعينه اولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى
الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب
الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع
اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة
ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية

شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار بحسبها ان تفيض
الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق **قوله**
ولا سبب لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة
المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان ظنت جملها وهنالك
توجد صور العناصر **اقول** يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر
الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل
كرة كرة بل المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع
كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك
الاوهام **واعلم** ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم
يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير
على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه
يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا
ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض
وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد
لكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون
العناصر **ثم قال** ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون
الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب
سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة
الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع

في وجودها صورا اخرى تستبقي الابعاد فان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة
والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن
الا وقد تمت طبيعته ولكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يتخصص باصلح المواضع
لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون **قال**
والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان تكون هذه المادة التي تحدث بالتكثر
تفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام او عن عدة منحصرة في اربع جمل
عن كل واحد منها ما يخصها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصورة من واهبها
او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما ما
من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيما يجب نسبها من السماويات ومن امور
منبعثة من السماويات امتزاجات مختلفة الاستعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض
القوى النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم **اقول**
اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما
تجب لشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن
السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك
الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط التسخين لتخلخل الجسم المتسخن او استعداده
وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه
لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع
والصور والنفوس التي بها تصلح لافعال ما فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية
التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فاعلة في موادها ومواد غيرها

واذا صادفت فيها لم تصادف محركة لهذه الاجسام مما نجد بعضها بالبعض كما نشاهد
من القوى الغاذية فصادفت علة للامتزاجات **واعلم** ان المراد من الامور المنبعثة
عن السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست بمنبعثة عن السماويات
انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد بذلك تلك الهيئات المذكورة التي تعد
موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين
السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال
لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** وعند
النفس الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال
بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجمل وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما اعطيناه من الاصول يهديك سبيل تحققها
من طريق البرهان **اقول** يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي
وهو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك
الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريئا من القوة والنقصان
كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة
كان كماله لانه متأخر عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال عن افاضات
الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها
لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط
الفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت

حديثة لم تكن اسبابا للترجح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات
يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها
دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام
في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن لامكان
الوضع بين السماء والجسم القابل للاعراض وذلك مما لا يذهبون اليه **والجواب**
ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره فما اجتمع
تلك الشرايط اسندت اليه وما لم تجتمع اسندت الى غيره **ومنها** انهم لما حكموا
بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه
وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك
اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف
بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم
اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند
تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما
الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه
اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول
وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل انما يجوزونه
في النفوس فقط **والجواب** الصحيح ان تعاقب صدور الافعال التي لا تنحصر
عن فاعل واحد انما تكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن
ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث تصدر عنه تلك الافعال الكثيرة

بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص
كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير منحصرة
والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب
من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات **ومنها** ان اسناد
الحادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها
حتى تتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان
عندهم وهذا الشك مكرر قد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها
عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر
المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية
والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل
وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته
التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات
هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف
فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف
حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **اقول** لما ذكر في آخر النمط المتقدم
مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده
فان الوجود بتلك الترتيب قد صار ذا ابتداء ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب
البدو بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها

مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى
وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة
الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها انتهى
مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه
واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها
مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف
مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة
الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وانتهى الى ذروة الكمال بعد ان
هبط عنها وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في منتهى المراتب على التكافي
منه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة وهي في نهاية
الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها **قوله** ولما كانت النفس
الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي
ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت
لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية **اقول** لما
كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها
عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها

غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث
وفرع على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط
الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور العقلية
الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها
في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه
لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما وانه مقصوده
بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب
بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على
ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي **واعلم** ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم
ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في
النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لهما بالذات فالجسم حافظ
ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة
الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة النفس الى الجسم
وعدم تطرق الفساد الى الشيء عما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك
الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل
تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لا يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت
بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة

لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية
والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها
وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان
الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على ان لا فعل له
في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه

اقول التبصير جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم
يقظانا وفي تسمية الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه
اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند
حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها
في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل
لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره قوله اذا كانت النفس الناطقة
قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما
سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة
الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها
الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند
فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وقوله لانها
تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس
عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك لينفتح الفرق

بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد
المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة
مقدمتها قوله ولو عقلت بآلاتها فنافيها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان
لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس
بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال
وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض
لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات
البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون
بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون
بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون
بسبب القوى التي بها تكون اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط
يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا
بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستنباط المحسوسات
دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمع والمراد ههنا الفرق بين
الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة
جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها
كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو
كما في سن الانحطاط وايضا كما تكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم

فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى بالازدياد كمالاتها وهل
لهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات البدنية وههنا قد تمت
الحجة **ثم ان** الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال
لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس
بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة
فذكر ان هذا الاستثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل
لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل
على كونه غير فاعل اصلا **قال** الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون
المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى
آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك
المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ
يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة
الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها
ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك
السن مع عدم الاختلال **اقول** القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول
الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر
لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص
معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص
ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام

في الكمال الاول للنفس ايضا فلذلك بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص
فظاهر انها لو كانت منفعلة بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها
كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل
في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ
معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب
على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة
للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا على ما تستعمل في الخطابة فانها
تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا وهي بهذا الاعتبار
تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات **زيادة تبصرة**
تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية
وخصوصا اذا اتبع فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير
مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية **يقال** خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة
اي في اثره وهذه حجة ثانية **وتقريرها** ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل
القوية التأثير يكل القوى البدنية باسرها ونشهد بذلك التجربة والقياس اما
التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال
لموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في الادراك وتحرك الاعضاء
عند تحريك غيرها في التحريك والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل
ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون
مقتضى طبائع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع

مقسورة عليها معًا ومن لذلك القوى في أفعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن
فيهما جميعًا وربما يبلغ الكلال والوهن حدًا ينحجز عنده القوة عن فعلها أو تبطل
كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الإبصار أو تعمى **قوله** وأفعال
القوة العاقلة قد يكون كثيرًا بخلاف ما وصف **أقول** هذه القضية هي صغرى
القياس وكبراه ما مر **وتقريره** أن أفعال القوة العاقلة قد لا تكلها كثرة الأفاعيل
وكل قوة بدنية فدائمًا تكلها كثرة الأفاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة
وإن كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها
وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية **وإنما** قال قد يكون كثيرًا بخلاف
ما وصف ولم يقل دائمًا لأن العاقلة إذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة
بدنية قد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل أن تكرر
الأفعال يوهن القوى البدنية أو يبطلها ولا يوهن العقلية دائمًا بل ربما يقويها ويحصنها
فضلًا عن الإبطال واعتراض الفاضل بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع
مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط
لأن القياس المذكور يأباه **وأما قوله** والحال يدرك البتة بعد تخيل الجبل فإن
الحكم بأن الضعيف غير مشعور به إثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لأنهم لا يعنون
بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه
زيادة تبصرة ما كان فعله بآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة
ولهذا فإن القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك إدراكاتها بوجه فإنها
لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها ولا فعل لها إلا بآلاتها وليست القوى العقلية

كذلك فإنها تعقل كل شيء **أقول** هذه حجة ثالثة وهي أوضح من المذكورتين
قبلها وهي مبنية على قضية واحدة واضحة وهي أن كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط
آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن أن يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع
منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكن
أن يدرك ذاته ولا آلته ولا إدراكه فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن يتوسط بينه
وبين هذه الأمور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولإدراكاتها ولجميع
ما يظن أنها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض
الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها ستعرفه
بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة في الأجسام
من غير توسط تلك الأجسام والشيخ إنما تمثل بالقوى الجسمانية التي لا يمكن لها أن
تدرك أنفسها ولا آلاتها ولا إدراكاتها لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المذكورة
بإدراك كل شيء **زيادة تبصرة** لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم
من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تعقله البتة **هذه** حجة
رابعة وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات **إحداها** أن
الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك **والثانية** أن المدرك إن كان
مدركًا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وإن كان مدركًا بالآلة كانت
لحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث **والثالثة** أن الأمور
الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها فإذن تلك
الأجسام آلاتها في أفعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس **والرابعة** أن

الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير
الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران
البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان
من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة
ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري
مجراها على ما تبين في النمط الرابع فاذا تقدم هذا فنقول من الحجة استثنائية
من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة
في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من
الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر تشتمل به المنفصلة حقيقية وهو ان
يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت والشيخ ابطل هذا القسم بيانا
لملازمة المتصلة المذكورة وقوله لانها انما تعقل بحصول صورة المعقول لها هذه
اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الثالث من المنفصلة
انما يتبين فسادها بها وقوله فان استانفت تعقلا بعدما لم يكن فيكون قد حصل
لها صورة المعقول بعدما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الثا
وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها
مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركات المادية وقوله
فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المعقول من مادته موجودا في مادتها ايضا
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي
لم تزل له في مادته لمادتها بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة

المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود قبل التعقل وبعده وهذا التغاير لا بد للتالي
المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان
لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف الاعراض
باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق
بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي
المنتفي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة ظهر من ذلك ان العاقلة
انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة
التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة
المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها في جميع
الاوقات وقوله فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا توجب
التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي
هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء
لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه
في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو
المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا
الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة
في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية
لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل
محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال

في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط
بالأرض وانا اعود ايضا **فاقول** ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك
الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظ
ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان يعني قول القائل المعقول
من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق
ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد
واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس يشترك بين المجردة
والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة
في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو
للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة فهذا هذيان
كما نسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة
بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما
عرضا في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة
النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد
والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها
نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت
من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم تكن ماهية للسماء انما تكون ماهية لها من حيث
تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها **ومنها** قوله لا يلزم من كون العاقلة

منفعلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما
حالة في العاقلة والاخرى بمحل لها **والجواب** عنها بعد ما مر ان العاقلة لو كانت
محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل
ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل
فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت
محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور **فان قيل** الفرق بين الصورتين
باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط
قلنا هذا النوع من الحلول اقتران تام على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين
دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين
متحدتي الماهية في محل واحد **ومنها** قوله الجسم قد تحل فيه اعراض ولا شك ان
وجودها الزائد على ماهيتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين
والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست
بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك
المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها منقولة من الاصول
الفاسدة التي سبق ذكرها **ومنها** قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة
بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم
الذي ذكرتموه بعينه **والجواب** ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس
لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها
ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول

دائماً كما كانت متذكرة لذاتها دائماً وليست بمتذكرة للصنف الثاني الا في حال المفارقة
لفقدان الشرط في غير تلك الحال **تكملة لهذه الإشارات** فاعلم من هذا
ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **أقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس
عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن
ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل **قوله** فاعلم من هذا ان الجوهر
العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** ولانه اصل فلن يكون
مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل
كالمركب من شيء كالهيولى او شيء كالصورة عندنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **أقول**
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء
من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو
باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا **فنقول** كل موجود يبقى
زماناً ويكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفاسداً بالقوة وفعل
البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقياً
فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملاً على مختلفين اذ هو بسيط
فالنفس ان كان اصلاً فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات
وان لم يكن اصلاً اي لم يكن بسيطاً غير حال كان اما مركباً واما حالاً والثاني باطل
لما مر والمركب يكون مركباً من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها
وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب
من قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضوعاتها ضوغ

فسادها وجودها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **أقول** هذا جواب عن سؤال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك **فاجاب** بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود
فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم تكن امثال هذه
في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها **أي** اذا ثبت ان النفس
اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال
في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول
حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد
وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود والبقاء يكونان في ممكنات الوجود
مستفادين من عللها **واعترض** الفاضل الشارح فقال لو كانت للنفس هيولى
وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما
كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وحينئذ يجوز ان لا تكون كمالاتها
الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها **والجواب** ان هيولى النفس تكون اما ذات
وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له
والثاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن
فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها
هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم تكن
فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل

بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في فانها
كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة
اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها
من البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية
ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك
يؤيد ما ذكرنا. **والجواب** ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة
تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة
من مادة وصورة **ثم قال** الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان
يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان
الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع
الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان
الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط
عند فقدان الشرط **والجواب** ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام
له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو
تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان
الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان
حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان ولحوق لحدوث صورة

انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو
مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده ولحوق ذلك مبدأ
للصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط
وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن
معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان
فساد الصورة المقارنة به وزال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا
لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة
شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجودة
مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه
كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه **فان قيل** لم
اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب
استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأيه ذلك وما الفرق بين الامرين **قلنا**
لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها
وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا
وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا فكان هو على قولهم
بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل ا او بطل منه ذلك
فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه
حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات

ليس على ما يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار
هو شيئاً آخر على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد
مركب لا بسيط **أقول** لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات
فبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الأول من المشائين
من أصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله إياها فحكى
أولاً مذهبهم ذلك وإياهم عنى **بقوله** إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن
الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره
في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بأن واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب
ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب **بقوله** فلنفرض
الجوهر العاقل عقل ا إلى آخره وهو ظاهر **زيادة تنبيه** وأيضاً إذا عقل ا ثم
عقل ب أيكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو
يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **معناه** ظاهر وزيادة التنبيه فيه أنه
يلزم أنه إذا عقل ا صار ا فإذا عقل ب فإن أبطل كونه ا فهو تجدد الذات عند كل
تعقل وإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وإن بقي ا
وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل والمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات
على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا أبين إحالة وأشد شناعة مما ذكروه أولاً
وهم آخر وتنبيه وهؤلاء أيضاً قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت

شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل
الفعال هو أن يصير نفس العقل الفعال لأنها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال
هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل
الفعال متجزياً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس
كاملة واصلة إلى كل معقول على أن الإحالة لازمة في قولهم النفس الناطقة هي
العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة **أقول** هذا الوهم هو قولهم النفس
الناطقة عند تعقلها معقولاً ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد
الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم أحد المحالين إما تجزي العقل
الفعال الذي فرض غير قابل للتجزي وإما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها
العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقله معقولاً واحداً أي معقول كان
ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول
المذكور وهو معنى **قوله** على أن الإحالة في قولهم أن النفس الناطقة هي العقل
المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها **واعلم** أنه كما لزمهم في الفصل المتقدم
القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد
جميع الذوات العاقلة ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى **حكاية**
وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه
المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس
نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط
من الأول **أقول** الحشف أردأ التمر ويقال للضرع البالي أيضاً حشف وهذا

الفضل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجي **إشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير
شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء
آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري
غير معقول **لما فرغ** من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول
كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم
الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على
صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيئا ما
وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء او الاسود
ابيض او ما بالقوة ما بالفعل وبطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر
فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس
المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان
شيئا واحدا فصار هو بعينه واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول
وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله نظنه عوام المناطقة والمتصوفة
يقينا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل
وحدث شيء آخر او لم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين
فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء لما صار هواء على ان الموضوع
للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى **تقرير** ان ههنا امرين

امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني
هو المصير اياه فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا
واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا
وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما
اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما
ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر
بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم
الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث
اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء
آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية
الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا
ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا
اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا **والفاضل** الشارح لما تحرى في تطبيق
هذه العبارة على المعنى نبه الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله
وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثالا لاحد معنيي مفهوم
الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله
وما يجري هذا المجرى **تذنيب** فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات
موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر **لما** ابطل المذهب المذكور

صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بها لانه فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول
على ما ذكرنا وقد ذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء اخر والجلية في اللغة هو الخبر
اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور
باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية
مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة
العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب
ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **لما فرغ** من بيان كيفية
ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته
وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم
المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان
عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا
والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته
ويسمى علما انفعاليا ونفى القسم الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره
تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود
الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون
للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية
وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته **هذه** قسمة اخرى لكل واحد
من القسمين المذكورين **وتقريره** انه يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان
اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما

ان يحصل بسبب عقلي كما يحصل العقل الفعال صورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك
الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والا لكان الحاصل من الغير
ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة
الى غير النهاية وقد بان استحالته لذلك فاذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته
موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من
ذاته لا من غيره لما مر ايضا **واعلم** ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل
من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا
اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث
اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده
من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في
سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا **لما قرر** ان علم الاول فعلي
ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا
لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول
الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول
فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها
وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر
الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة المعلولية النازلة
من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب
او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه

من جهة كون الجسم ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشياء من
ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية
التي هي نقش وارتسام عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب **للادراك**
اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث
هو حال ما للمدرك وتختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب
ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك
فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا
مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك
فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته
اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة
مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة
من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية
المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل
الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته
من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي

وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل
ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة
الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول
عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه
ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش
وارتسام عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات
فتنطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها وانما لها بذلك العقل
وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على
المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة
تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجه
غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك
يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت
ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان
يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة
لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية
ذاته **تقرير** الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل

ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكر ان الاول
الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمه على
ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة **وتقرير**
التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي
هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة
ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر
اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة في ذات الواحد القائم بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته
لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر
ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره
الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالة

ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي
من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي
رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفيفة
يلوح منها الحق لمن هو ميسر لذلك **اقول** العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا
بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما
تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما
يكون كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم
هذا **فاقول** قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته

في الوجود الا باعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة
تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليست
بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه
الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته
انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي
كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار
ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدإ نوعه في شخصيته تتخصص به
كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل
بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم

انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول
القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو
الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل لان
بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت
من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده
يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين
ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو
انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على
الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات
الجسمانية وقبل تقرير ذلك **نقول** كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية
التصورات الواقعة فيه وجزئيتها فلا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا
الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول
في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية
وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة نوعية توجد في شخصه انما يصير بذلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة
الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس
وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية

يدركها العقل وبينا ولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا
بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا
ثبت هذا **فنقول** كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها
الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة
بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع
واقعة في اوقات تتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل صورة
العالم عنده منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المنتشرة الحاصلة
لوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغادرة اياها لشيء وتكون تلك الصورة بعينها
منطبقة على عالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة
كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب **فقوله** الاشياء الجزئية
قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها **بقوله** من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء
مع كونه كليا يقينيا غير ظني **ثم قال** منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه اي منسوبة
الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك
الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها
من حيث هي طبايع ايضا **ثم قال** تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة
ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا لذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون
معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه

ظاهر الى **قوله** وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى اخره ومعناه
ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور
يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي
سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون يعقل ذلك العاقل لهذه الامور
امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده وظهر من هذا البيان ان تحديد زمان
الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف
انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس بزيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة في تغير الصفات للاشياء على وجوه **هذا** الفصل
يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن
ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب
الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره والمتقررة
في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير
بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل
ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة **هذا** هو
الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل
قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال
ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته
بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من غير [illegible]

أجسام بحال ما مثلا لزوما أوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة
دخولا ثانيا فإنه ليس كونه قادرا متعلقا به الإضافات المتغيرة تعلق ما لا بد منه
فإنه لو لم يكن زيد أصلا في الإمكان ولم يقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدا ما مس
ذلك في كونه قادرا على التحريك فإذن أصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال المقدور
عليها من الأشياء بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي
قبله **وهذا** هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لإضافة إلى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وكانت تتغير
إضافته إلى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح أن يصدر
عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا إلى مقدور عليه ولا تتغير
بتغير المضاف إليه فإن القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند
انعدام زيد ولكن تتغير إضافته تلك فإنه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد
وإن كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك أن القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر
كلي لزوما أوليا ذاتيا وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير
ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والأمر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير
فلأجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة وأما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير
الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للأول لأنه
صفة متقررة ذات إضافة والأول متقررة عارية عن الإضافة **قوله** ومنها مثل
أن يكون الشيء عالما بأن الشيء ليس ثم حدث الشيء فيصير عالما بأن الشيء أيس فتتغير
الإضافة والصفة المضافة معا فإن كونه عالما بشيء ما تخص الإضافة به حتى أنه إذا

كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في أن يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم
بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته بخصوصها لا كما كان في كونه قادرا بهيئة واحدة
إضافات شتى فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود وجب أن يختلف
حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي
تلزمها تلك الإضافة أيضا **وهذا** هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة
في الموصوف المقتضية لإضافة إلى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء
في الخارج وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافة إلى معلوم
المعين وتتغير بتغير المعلوم فإن العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن
الدار وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلوم المعين ولا يتعلق بغير ذلك
المعلوم بعين التعلق الأول بخلاف القدرة فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولا
وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا أما العلم فإنه إذا تعلق
بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة إلا إذا استؤنف العلم
بتجدد تعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر مثاله العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده
العلم بكون الإنسان جسما ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الإنسان حيوانا
فإذن العلم بكون الإنسان جسما علم مستأنف له إضافة مستأنفة وهيئة جديدة
للنفس لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئته يخص ذلك العلم
ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف
باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها لا في الإضافات فقط بل في نفس تلك

الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات **اقول** لما فرغ عن احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما رسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة والاشارة لهذا الحكم الكلي **واعترض** الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافات التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس لاوقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت له الاضافة كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغيرها تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامور المعقولة فقط **نكتة** كونك حيا وشما لا هو اضافة محضة وكونك عالما وقادرا هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اشار** الى الصفة

الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر **هذا** الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان تتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال **واعلم** ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوضح بان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث

هي متغيرة لا تماس الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك
الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا
بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب
الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو
عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني **قوله** ويجب ان يكون
عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره
الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت
هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل **واقول** في تقريره لما كان جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم
العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على
سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متاتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان
الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول
تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين تخرج فيه
تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصارت الصور في جميع ذلك
الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك **فاعلم** ان القضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا
بعد واحد كما جاء في التنزيل في **قوله عز قائل** وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما يتبعها موجودة فيهما مرتين وهناك

يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره
الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب **اشارة**
فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق
المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول
بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل **هذا** الفصل
يشتمل على تفسير العناية وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده
هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات
كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجهات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه هاهنا بتفسير
المراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها
عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون
بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا الفيضان
الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار

لا تفسد فضلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتولم
ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون
لها فضلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان تتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال
ميل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان تتادى احوالها واحوال
الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان
غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني غناءها
او تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطاء او غلبة هيجان وذلك
في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا مثلا
معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه
مرضي به بالعرض **لما فرغ** عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان
البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير
اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب **فاقول** الشر يطلق على
امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت
والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كماله عن الوصول
اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة
مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك
واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته
الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده اياها
فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لافضائه

الى ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين
كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين
انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق
التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ما
من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس
الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان
الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق
او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور
بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام
فالشرور امور اضافية معينة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى
الكل فلا شر اصلا ويعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح **فنقول** الاشياء بحسب
اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما
ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه
ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر فهذه
خمسة اقسام **الاول** ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي
لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا **والثاني** ما يغلب فيه ما ليس
بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها

اللاحقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يحاذيها منع ذلك المخالف
عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها
تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان
مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي
قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التفاوت المفضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله
ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات
وأما الاقسام الثلاثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يتساوى
ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات
لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الى امثاله على الوجه المذكور والشيخ اشار
الى القسمين الاولين **بقوله** الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثلاثة الباقية **بقوله** وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق
او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين **بقوله** واذا كان الجود المحض الى
قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين
للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي
حيوان بل من حيث هي انسان فالامور التي تعرض بسبب قوتيه الحيوانيتين وبعض
في امر المعاد يعني الاخلاق الرذلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم
ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة
الافعال لا تنفك غناءها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء
وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في القضاء

الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل
من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها **قال** الفاضل الشارح
هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار
والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي الحسن
والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله واردا فاذن خوض
الفلاسفة فيه من جملة الفضول **والجواب** ان الفلاسفة انما يبحثون عن
كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون لان الصادر عنه ليس بشر بالذات
صدور الخيرات الكلية الملازمة للشرور الجزئية ليس بشر **ثم قال** انهم
يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير
اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على
الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق
بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل الاستدلال [illegible]
لا تفيد يقينا **والجواب** انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور
بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويخصصون ما يدخل في تلك الماهية
بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث
عن هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة
وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء **ثم ان** الفاضل الشارح
حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة
واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات

وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا عظمهم عن هذه المضايق الا ان
يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى فعال خالق لذاته لا لعلة
وهو نافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول **اقول** لا حاجة
بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا
الصنف منسوبا فيهم الى شر نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال
البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال من ليس بالغ فيهما
وحال القبيح المسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة
البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلاث احوال
البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال
من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في
المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل
السلامة ونيل حظ ما من خيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى
في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف
الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة **لما كان** قوى الانسان التي بحسبها تصدر
الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية
فكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقة بالقياس الى الآجلتين وكان
الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب
هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين

اشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف
انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين
اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي
لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة
للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الجهل البسيط والاخلاق الخالية
عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال
والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين
ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة
الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم
هو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا
للشيء لا يبرح من ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضح **تنبيه** لا يقعن عندك
ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا
بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك
ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل
وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص
الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا
صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان **يريد** نفي
كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر **وقوله** باتكة لعصمة
النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يتمسك به لئلا

يسقط **وقوله** انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان
ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال
واستوسع رحمة الله تعالى ملاحظة **لقوله عز من قائل** ورحمتي وسعت
كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص
ما لاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه** اولعلك تقول هلا امكن
ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن لحوق ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في
اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر
بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار
جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير
لائق بالجود على ما بيناه **وهذا الفصل غني عن الشرح** **وهم وتنبيه** ولعلك
ايضا تقول فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها
كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمته فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية منه
التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان تكون على جهة اخرى من
مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر
والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى
التخويف والاعتبار فركب الخطأ واتى بالجريرة وجب التصديق لاجل الغرض العام
وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الايجاب

المبتلى بالقدر ولم يكن له في المقدر الجزئي له مصلحة كلية عامة لكن لا يلتفت
لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويؤلم
لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حيث انه لا
يقال انها من الظلم وانها لا تقابلها وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على
ان ذلك من المقدمات الاولية غير واجب وجوبا كليا بل اكثر من المقدمات
المشهورة جمع عليها لانتياد المصالح ولعل منها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
واذا اخذت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف
المقدمات في مواضعها **تقرير** السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية
صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب
حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان
على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد
الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى
قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس لاثباتها
بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكانها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على
ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف
في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون
على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان
حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل

الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا الم
معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل
للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود
التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء
بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن
ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا
بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا تلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر
اليه هذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو
لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند
الجمهور فقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون
ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله او حسن منه اذ في
ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان
اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه
حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك عما يبنون على مقدمات
مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ويعدونها من
البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء
محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان
بحسب بعض القائلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان

احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح **قال** الفاضل الشارح هذا الجواب
ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب
يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل
احدهما معترضا في الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون
بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم
بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه
القدر باطل **واقول** على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء هو وجوب
كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر عما ذهب اليه
الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب
الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان يستند عنده الى قدرته
وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف
فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل
به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل
عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على
ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل
على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد
تمشية قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب
الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من
الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة

والسعادة **البهجة** السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما
الحالة التي تكون أو تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه**
إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وأن
ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له
تمييز ما فيقال له أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات
وأمور تجري مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج
والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية
وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينقبض اليد عنهما مراعاة للحشمة فتكون
مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح وإذا عرض للكرام من
الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين
إلى الإنعام به ولذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على
ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وإنما اقتحم
الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت
كأن ذلك يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على
اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن
من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والراضعة
من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها
في ذات حمايتها نفسها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن
عقلية فما ظنك في العقلية **العطب** الهلاك والقحم أي دخل من غير

روية والدهم العدد الكثير **واعلم** أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة
فقط ثم إن العوام يظنون أن اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة وأما المدركة بغيرها
فتارة ينكرون تحققها وينسبونها إلى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس
إلى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي أقوى من الحسية
الظاهرة بوجوه **منها** أن لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في أمر خسيس ربما يؤثر
على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية **ومنها** أن لذة نيل الحشمة والجاه يؤثر
عليها أيضا **ومنها** أن الكريم يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة
على لذة التمتع بها **ومنها** أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوهمة من حفظ ماء
الوجه أو من الإقدام على الأهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية إلى حد
يحتمل آلام الجوع والعطش ويقاسي أهوال الموت والهلاك فيها وهذه مقدمات
يضاف إليها كبرى مشهورة هي أن كل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس إليه فإن
اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فيتبين أن اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما
كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على أن من سائر الحيوانات ما يشارك
الإنسان في ذلك فإن كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي بها المطامع توقع
إكرام صاحبه إياه على لذة الأكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية
التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك إلى
المقصود فذكر أن اللذات الباطنة لما كانت أعظم من الظاهرة فأن تكون العقلية
أعظم منها أولى وذلك لأن قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الإدراك وضعفه
فإن اللذة إدراك ما على ما يأتي **تذنيب** فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى قول

من يقول انا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون
لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصّر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة
وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى
الآخر نسبة يعتد بها **القائلون** بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون
السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على
رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان
غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكر في الفصل السابق متضمنا
لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم
نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما
يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة
لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية **تنبيه** ان اللذة
هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب
القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي
هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة
وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة
فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة **يريد** التنبيه على ماهية اللذة والالم
ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم
منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل

اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر
على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا
بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما
لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص
الدال بالمجاز **وانما** قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله
اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس
الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد
فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هاهنا
اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء ما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول
شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك
الحصول يقتضي لا محالة تبرؤا ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال
وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخر ذكر الخير
لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال
وخير فهذه ماهية اللذة ويقابله ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل
من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه
الى ما ذكره في هذا الموضع **قال** الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي

هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك
المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة
وما يشبههما ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به
فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا
اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروا بالحصول للشيء
للشيء من شانه ان يكون له فكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم
ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات ك والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم
بديهي غني عن التعريف **وقوله** ما ذكرنا. في تفسير قول الشيخ يعني عن ايراد اجوبة
هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيتين عن التعريف
ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر مراده بيان ان الخير
الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير
وذكر الخيرات المنسوبة الى القوى الثلثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة
والغضب والعقل ومعنى **قوله** في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل فاعلا ما قوة بالقياس الى قوته النظرية والجميل
خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد **بقوله** ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف
المسمى منها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة **قوله**
وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويحن باستعداده الاول
اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص

الذي يقتضيه ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه
الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير
على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما **قوله** باستعداده الاول ففائدته ان الشيء قد يكون
له استعدادان لاحدهما تطرأ على الاخر ولا يكون الشيء الذي يحن ذلك الشيء باستعداده
الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ
كالانسان فانه يستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء
الرذائل فقصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيرا بالقياس الى ذاته
مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان
صرح الشيخ بان الخير هو كمال ما يعتد به ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير
والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر **قوله** وكل لذة فانها
تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك **لما فرغ** عن تحقيق
معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري
والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه **وهم**
وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب
مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة
والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت
لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة
غير محسوس التدريج لذة عظيمة **الوصب** المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام
ومنه **قوله تعالى** وله الدين واصبا والثوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب

عنه والمغاضبة الآخذة على غرة والغرض من الفصل إيراد شك على شرح اللذة المذكورة
وهو أن الصحة والسلامة كمال وخير مع أنا لا نلتذ بهما وإيراد الجواب عنه
بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو أن الإدراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك
بحاصل فإن استمرار المحسوسات تذهل النفس عن إحساسها والتنبيه على انهماك المجدد
المقتضي للإدراك لذيذ إن جدا تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض
المرضى الحلو فضلا عن أن لا يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لأنه
ليس خيرا في تلك الحال إذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير كما أن الفصل الأول
كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب إغفال أحد الأمرين
اللذين يتعلق اللذة بهما وهو الإدراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد
عليه بسبب إغفال الأمر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس إلى الملتذ
ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا إليه بوهم فإن الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب
كراهية المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الأول تنبيه
إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا لطف لفهمه زدنا فقلنا
إن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فإنه إذا لم يكن
سالما فارغا أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو وأما
غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما إذا زال مانعه
عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه عاف الطعام أي كرهه
والغرض من هذا الفصل أن الشرح المذكور للذة يمكن أن يزاد فيه قيد ولا يزداد المفهوم
المذكور عليه معه وهو أن يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك أي يكون المدرك

فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام
والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر
تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في
قرب الموت من المرض أو معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فإذا انتعشت القوة أو زال
العائق عظم الألم يريد أن ينبه على حال الألم أيضا فذكر أن اللذة كما لا تحصل
مع وجود الملذ عند عدم الإدراك به فالألم أيضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند
عدم الإدراك به تنبيه إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا ولكن إذا لم يقع المعنى
الذي يسمى ذوقا جاز أن لا نجد إليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقينا
ولكن إذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز
مثال الأول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من يقاس
وصب الأسقام عند الحمية يريد بيان أن العلم بوجود اللذة وإن كان يقينيا
فهو لا يوجب الشوق إليها إيجاب الإحساس بها والعلم بوجود الألم وإن كان يقينيا
فهو أيضا لا يوجب الاحتراز عنه إيجاب الإحساس به وذلك لأن معرفة المحسوسات
بحدودها العقلية لا يقتضي إدراكها اقتضاء الإحساس بها والعلم بما من شأنه أن يشاهد
لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين
دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والألم
على ذكر الإدراك دون النيل على ما مر وأهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية
ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات
ولم يعبر عنه بنيل اللذة أو الإحساس باللذة لأن ذلك يقتضي تكرارا في المعنى

فإن معنى الإدراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما ترى **تنبيه**
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس إليه خير ثم لا شك في
أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة
قائمة وكذا الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية
غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما
يرجوه أو يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية
الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله
على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية
ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا
هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والإدراك
العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد
يتناهى والحسية محصورة في قلة وإن كثرت فبالأشد والأضعف ومعلوم أن
نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك فنسبة
اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جلية الحق وما يليه إلى نيل كيفية الحلاوة
وكذلك نسبة الإدراكين **يريد** إثبات اللذات العقلية وبيان أنها أكمل من
الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط **وتقريرهما** أن يقال
لما كانت اللذة إدراك كمال خيري يحصل للمدرك ثم كان كل مستلذ به أي كل ما يعد
لذيذا هو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس إلى ذلك

المدرك ثم أن الكمالات وإدراكاتها اللتين تتعلق بها اللذة متفاوتة على ما تقتضيه
الاستقراء **فمنها** ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة
سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن
سبب خارج فإن كليهما في إفادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام
التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة **ومنها** ما يتعلق
بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما أو تصور أذى
حل بمغضوب عليه **ومنها** ما يتعلق بالقوة الباطنة ككيف الوهم بصورة شيء يرجوه
أو بصورة شيء يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية
مختلفة وإدراكاتها الحيوانية لها متفاوتة وتتبعهما لذات بحسبهما **والجوهر** العاقل
أيضا كمال وهو أن يتمثل فيه ما يعقله من الحق الأول بقدر ما يستطيعه فإن
تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة
أعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والأوهام على وجه لا يكون
بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الإطلاق ولا شك
في أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا
الكمال له فإذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم إذا قايسنا بين اللذتين
أعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية أقوى
كيفية وأكثر كمية أما الأول فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته
المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام
التي تحضره فإذن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب والحسي شوب

كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا تكاد تتناهى وذلك لان اجناس
الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف
كالحلاوة بين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر واذا كانها اتم كانت
اللذة التابعة اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك
الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى
منها **والفاضل** الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك
الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود
والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه
لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو
سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا
من المنطق وقد ذكرنا هناك انه موضع جلي **قال** وايضا انا نجد عند الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملائم ام ليست
وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان
العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعبارة والتفسير لانه
ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية **ثم قال** ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت
الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال

بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله
والجواب عن الاول انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة
المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها
حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها وتفحصوا عما يختص بكل واحد
منها فوجدوه حاصلا في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف
بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا
بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور
المعنى **وعن** الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك
مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العام للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط
مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي
خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المحصلين
الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال
بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما ومنكح ما **تنبيه** الآن
اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب او
لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما
نبهت عليه **يريد** ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل
قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات
لها كالباصرة بانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات
للنفس الانسانية فما لها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد

لما ذكره في حله أن سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع إلى أن
المعقولات موجودة فينا غير متعلق بها وأحال بيانه إلى ما سبق وهو أن اشتغال
النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات وما لم يقبل عليها لم يجد ذوقا
منها فلم يحصل لها شوق إليها وأما أضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة
وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم
أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة
البدن إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالألم المتمكن
كان عنها شغل فوقع إليها فراغ فأدركت من حيث هي منافرة وذلك الألم المقابل لمثل
تلك اللذة الموصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية **يريد** أن ينبه
على بقاء الأمور المضادة لكمالات النفس الإنسانية التي هي أسباب الشقاوة معها
بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول شبهه وعلى أن تلك الآلام أشد من
الآلام البدنية والفائدة ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس
نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب
غواش غريبة فسيزول ولا يدوم بها التعذيب **يريد** بيان مراتب الأشقياء وتقدم
لذلك مقدمة وهي أن يقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة إما لعدم استعدادها
وعدم الاستعداد يكون إما لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل أو وجودي كوجود الأمور
المضادة للكمالات فيها وهي إما راسخة أو غير راسخة فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها
رذائل وهي أسباب النقصان وكل واحد منها يكون إما بحسب القوة النظرية وإما بحسب
القوة العملية فهي ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا

فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو أيضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لأنه
الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض
لذكر هذا القسم مصرحا في هذا الفصل لكنه أيضا بوجه داخل تحت النقصان الذي
حكم الشيخ عليه بأنه غير مجبور والثلاثة الباقية أعني النظرية غير الراسخة كاعتقاد
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالأخلاق والملكات الرديئة
المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة وجميعها تزول
بعد الموت إما لعدم رسوخها وإما لكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة
فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه
وتختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه**
واعلم أن رذيلة النقصان إنما يتأذى بها نفس شيقة إلى الكمال وذلك الشوق
تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجية من هذا العذاب وإنما هو للجاحدين
والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق فالبله أدنى إلى الخلاص من فطانة
بتراء **أراد** أن يبين في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء
دام تعذبهم به أو لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس
الساذجة الغريزية لا يكون لها شوق إلى كمالاتها لأنها لم يعرفها أصلا فإن الحكم بأن للنفوس
كمالات حقيقية ليس بأولي وأولي لها شوق إليها فهي التي عرفت بالاكتساب
النظري أن لها كمالا ثم إنها إن لم تكتسب الكمال فلا يخلو إما اكتسبت ما يضاد
الكمال فصارت عن جاحدة لكمالها من حيث الماهية وإن كانت معترفة به من حيث

الإلهية أو اشتغلت بأمر ما عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد لها صارت معرضة
عنه أو لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال صارت مهملة
إياه. فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال
الفائت عنهم وإنما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري فأمير عن الوصول إلى
المشتاق إليه وهو فطانهم البتة وأسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون
دائما فقط وأما أصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والأبله
في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش أبله أي
قليل الهموم وهؤلاء لا يتعذبون لأنهم غير عارفين بكمال لأنهم غير مشتاقين إليها
واعترض الشارح بأن النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بأنها حقة
إذا فارقت الأبدان فإن جاز أن يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة
أيضا عنها وحينئذ يصير من أهل السعادة وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها
كما لم يكن قبل الموت فلا تكون متألمة متعذبة والجواب أن النفس الكاملة
تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فإنها إنما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان
ما أدركته على الوجه الذي أدركته فكأنها كانت ذوات إدراك فقط فصارت مع
ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها أما التي تمثلت أضداد الكمال فيها واعتقدت
أنها كمال وجب الوصول إلى ما أدركته فإنها لا محالة تتعذب بعد الموت بما رجته فخيب
وتصير متعذبة بفقدان ما وجب الوصول إليه لا بزوال الجزم عنها تنبيه والعارفون
المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم
القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها

يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة
العملية فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية وإطلاق الدرن
على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فإنها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام
كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وإنما قال خلصوا إلى عالم القدس
لأنهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكأنهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم
ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها
من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس
في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم
في الأبدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا
إخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالعيان العقلي وإنما
يحققه من هو متيسر له وألفاظه غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي
هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية إذا سمعت ذكرا
روحانيا يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه وأصابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد
جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من أفضل البواعث ومن كان باعثه إياه لم يقنع
إلا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغه
الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس
التي لم تنتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها أي لم يغلظها
والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جاس بين بالهمز

أي صلبت وغشيتها أي غطتها ووجد مبرح أي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا أي
بشدة وبرح به الأمر أي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في
الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان
باعثه إياه أي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يمنعه إلا الوصول
التام إليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** وأما
البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون
فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا
أو ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد
الذي للعارفين **لما فرغ** عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال
والجاهلة في المعاد أراد أن يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي
نفوس البله في هذا الفصل **واعلم** أن من القدماء من زعم أنها تفنى لأن النفس
إنما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل
الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها
قالوا إنها تبقى غير متأذية لخلوها عن أسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فإذن
هي في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر **وهو قوله**
عليه السلام أكثر أهل الجنة البله ثم إنها لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك
وكانت مما لا تدرك إلا بآلات جسمانية فذهب بعضهم إلى أنها تتعلق بأجسام
أخر ولا يخلو إما أن لا تصير مبادي صور لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه أبو نصر
فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ أما المذهب الأول

فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف
فيما يقول وأظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن
وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم
التعلق بها عن الأشياء البدنية أمكن أن تعلقهم شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان
التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الأبدان
ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية لأنها لا تتعلق بها إلا ما يكون نفسا لها فيجوز أن تكون
أجراما سماوية لا أن تصير هذه الأنفس أنفسا لتلك الأجرام أو مدبرة لها فإن هذا
لا يمكن بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة
عنده وفي وهمه فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات
الأخروية على حسب ما تخيلها وإلا فشاهدت العقاب كذلك **قال** ويجوز أن يكون
هذا الجرم متولدا من الهواء والأدخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا
الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به لا بالبدن هذا ما ذكره في الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لأوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك أن يفضي
التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين وفي أكثر
هذه المواضع نظر **قوله** فأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
وإلا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض إليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ولا أن يكون عدد الكائنات
من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة تستحق
بدنا واحدا فتتصل به أو تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجد

في مواضع أخر **وهذا** هو المذهب الثاني وقد أورده على إبطاله حجتين أحدهما
أن يقال لما ثبت أن تهيؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلل المفارقة
ثبت أن كل مزاج بدني يحدث فإنما يحدث معه نفس لذلك البدن فإذا فرضنا
أن نفسا تناسخها أبدان كان للبدن المتناسخ نفسان إحداهما المتناسخة والثانية
الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لأن النفس هي التي تدبر
البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فإن كان
هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون
لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون نفسا له هذا خلف **والحجة** الثانية أن تعلق
النفس المتناسخة إما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأول أو تتصل
قبله بزمان أو بعده بزمان فإن اتصل به في تلك الحالة فإما أن يكون البدن الثاني
قد حدث في تلك الحالة أو يكون قد حدث قبله فإن كان قد حدث في تلك الحالة
فإما أن تكون عدد النفوس المفارقة وعدد الأبدان الحادثة في جميع الأوقات متساوية
أو تكون عدد النفوس أكثر أو تكون أقل وعلى التقدير الأول يجب أن يتصل كل فناء
بدن بكون بدن آخر ووجب أيضا أن تكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات
منها وهما محالان فضلا عن أن يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني تكون النفوس
المجتمعة على بدن واحد إما متشابهة في استحقاق الاتصال به أو مختلفة والأول
يقتضي إما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه وإما
أن تتدافع وتتمانع فتبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الأول وقد
فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة

ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو إما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر
من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال أو تبقى بعض الأبدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو أيضا محال أو تتصل بعض النفوس ببعض الأبدان
ويحدث للبعض الآخر نفوس أخر ويلزم منه محالان أحدهما اتصال تلك النفوس
ببعض تلك الأبدان دون بعض من غير أولوية والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان
المستعدة دون بعض من غير أولوية وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل
حال المفارقة فذلك البدن لا يخلو إما أن يكون ذا نفس أخرى أو لا يكون ويلزم
على الأول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل
عنها وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونها معطلا في زمان
يقتضي جوازه ذلك في سائر الأزمنة ولا يحتاج إلى القول بالتناسخ وأيضا لا يخلو
إما أن يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد أو لم يكن ويلزم على
الأول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة
وعلى الثاني أن يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة
إليه وهو محال فههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ أشار إلى هذه الأقسام
بقوله ثم أبطل هذا أعني البرهان الثاني وإلى الأصول المقتضية لفساد
المحالات المذكورة **بقوله** واستعن بما تجده في مواضع أخر **إشارة** أجل
مبتهج بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا
الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه
والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة إلى تتميم

هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة
من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى تكون تمام تمثل الحسي للأمر الحسي
فكل مشتاق فإنه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما وأما العشق فمعنى آخر والأول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره
بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره **لما فرغ** من بيان أحوال
النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى أن وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس
بالتساوي أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر أنها مرتبة في خمس
مراتب أولاها مرتبة الواجب الأول تعالى وإنما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها
الابتهاج لأن إطلاقها على الواجب الأول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وإنما
كان الأول أجل مبتهج بشيء لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وإدراكه هو الإدراك
التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الإطلاق
واعلم أن كل خير مؤثر وإدراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب إذا أفرط
يسمى عشقا وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أشد
والإدراك التام لا يكون إلا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون إلا مع الوصول
التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فإذن العشق الحقيقي هو الابتهاج
بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عند ما من لوازم العشق وربما
يشبه أحدهما بالآخر أشار إلى الشوق أيضا وذكر أنه الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج
ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم أثبت العشق
الحقيقي للأول تعالى لحصول معناه فإنه الخير المطلق وإدراكه لذاته أتم الإدراكات

ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه وإن كان غير مستعمل عند الجمهور لأنه مستعمل
في عرف الإلهيين من الحكماء المحققين من أهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق
إذ لا يمكن أن يغيب عنه شيء وبين أنه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة
فيه وأنه معشوق أيضا لغيره بحسب إدراك الغير له **واعترض** الفاضل الشارح
بأن الحب إن كان هو الإدراك كان قولكم إدراك الكامل يوجب حبه استدلالا
بالشيء على نفسه وإن كان غيره كان إدراك الأول لكماله مغايرا لإدراك غيره لكمال
آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الأحكام فإذن يجوز أن يكون إدراك الغير
موجبا للحب وإدراكه تعالى غير موجب له **والجواب** أن الحب ليس الإدراك
فقط بل هو إدراك المؤثر من حيث هو مؤثر وإدراك الكامل إنما يوجب حبه لكون
الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وإدراكه موجودين للأول تعالى حكموا بثبوت الحب
هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر
العقلية القدسية فليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التائلين من خلص أوليائه
القديسين شوق **هذه** هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وإنما لم ينسب
الشوق إليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين
فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون وهم من حيث هم مشتاقون
فقد يكون لأصناف منهم أذى ما ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذيذا وقد
يحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال أذى الحكة
والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فإن
كانت الحركة مخلصة إلى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية

اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة
لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى **وهذه** هي المرتبة الثالثة
وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان
وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان
من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق
انما يكون عنده لذيذا بتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول
وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد
وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الحكة والدغدغة جسمانيان وههنا
عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس
لا يميز بينهما لتقاربهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر **قوله** ويتلو
هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها
ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها
المنكوسة **وهاتان** المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة
المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد
على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل
شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال
وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي
هي به عناية وهذه جملة تجدها في العلوم المفصلة لها تفصيلا **لما فرغ** عن بيان
مقاماتهم وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها

اراد ان ينبه على ثبوتهما لما في النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال
التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع
انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة
وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة
اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة والشيخ ربما اثبت لطيفة في العشق بين سريانه
في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها
اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين
كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم **وقد**
ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم
الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين
مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب
من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور
ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك **الجلباب**
الملحفة وما يغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم
وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم
الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت
تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس
متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية

فيهم هي مشاهد انهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم
بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من **قوله عز قائله** فلا تعلم نفس
ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمال تظهر من اقوالهم
وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما تعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور
يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من
يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها **قوله** فاذا قرع سمعك فيما يقرعه ويسرد
عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك
وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان
اطقت **يسرد** الحديث اي ياتي به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد
السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال
التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس قيل
والبسل الحلال **قال** الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس
من جنس الاحاجي التي تذكر فيها صفات تختص مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن
الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هو من القصص المشهورة بل هما لفظتان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف
عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب **قال** واجود
ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد
بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله
البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات **واقول**

كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون
سياقها مشتملة على ذكر طالب ما المطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا ويظهر
بذلك التنقل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب
وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال
على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان تكون تلك القصة من قصص
العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان في امثالهم وحكاياتهم **وقد**
سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه
الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها ان رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور
بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدي سلامان
لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة
حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال
صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب
المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها
دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان
ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض
الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت
تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك
ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث
تكون مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة

الغيب إنما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما
يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء إليه **ثم إني أقول**
قد وقع إلي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى سلامان وابسال
إحداهما وهي التي وقعت أولا إلي ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك
ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الأقاليم
وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير أن يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى
تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وأرضعته امرأة
اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته إلى
نفسها وإلى الالتذاذ بمباشرتها ونهاه أبوه عنها وأمره بمفارقتها فلم يطعه وهربا
معا إلى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها
ويتصرف في أهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما وأعطاهما ما عاشا به وأهملهما
مدة ثم إنه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق
كل إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان
ورجع إلى أبيه معتذرا ونبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح
له مع عشق ابسال الفاجرة وإلفه بها فأخذ سلامان وابسال كل منهما
يد صاحبه وألقيا نفسيهما في البحر فخلصته روحانية الماء بأمر الملك
بعد أن أشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان فتضرع
الملك إلى الحكيم في أمره فدعاه الحكيم وقال أطعني أوصل ابسال إليك
فأطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها إلى أن صار

مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فأراه الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا
وبقيت معه أبدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها
فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين بإعانة الملك واحدا للملك
وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن
أحد من إخراجها غير أرسطو فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون وسد الباب
وانتشرت القصة ونقلها حنين بن إسحق من اليوناني إلى العربي وهي
قصة اخترعها من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه على وضع لا يليق
بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لأنها تقتضي أن يكون الملك هو العقل
الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو
النفس الناطقة فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو
القوى البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان
لابسال ميلها إلى اللذات البدنية ونسبة ابسال إلى العجوز تعلق غير
النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما إلى ما وراء بحر
المغرب انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق وإمهالهما مدة
معذبان عليهما كذلك وتعذبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان
بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط ورجوع
سلامان إلى أبيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
وإلقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك أما البدن فلانحلال القوى
والمزاج وأما النفس فلمشايعتها إياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن

واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وتجوّ
على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور
الدهر الصورة والمادة الجسمانيات هذا تأويل القصة وسلامان مطابق
لما عني الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجتك العارف في العرفان
وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه
القصة مناسبة لما ذكر الشيخ وذلك يدل على قصور همم واضعيها
عن الوصول الى فهم غرضه منها **واما القصة** الثانية وهي وقعت
الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها
هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف
الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال
كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربي بين يدي اخيه
ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة
سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار
اليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان
ان امرأتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين
في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت
لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك
بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال
ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تأنس بك

وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها
فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال لذلك
وقال في نفسه الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء
في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج
من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك
البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه
برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى
على وجه الارض ولما رجع الى وطنه حسب انها نسيته عاودت الى
المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه
سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤس الجيش
اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا
وبه دماء يحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة حيوانات من الوحش
والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع
الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه
ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم
وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا
فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم
من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه
فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثتهم

ما سمعوا الخ . وهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان
مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا
مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة
سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس
صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل
كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية
واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكتها القوة العملية
المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة
وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة
وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم
هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية
وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه المرأة اعراض العقل عن الهوى
وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت
والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على
حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك
سماه باول ذي قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين وركض
الجيش له انقطاع القوى الحسية الخيالية والوهمية عنها عند عروجها
الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيه بلبان
الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال

حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهماله تدبيرها شغلا بما
فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبير
البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام
والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم
على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال
النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك
سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال
هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه
الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها
وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه صنف هذه القصة
انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر
منها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال
وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها هذا ما انتهى الي من امر هذه
القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب

تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد
والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص
باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق
نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد تتركب بعض هذه مع بعض
طالب الشيء يستدعي باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب

ثم إقبال على ما يعتقد أنه يقرب إليه وينتهي عند وجدان المطلوب
فطالب الحق يلزمه في الابتداء أن يعرض عما سوى الحق لا سيما
ما يشغله عن الطلب أعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد
أنه يقربه من الحق وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة وهي العبادات
وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتولي والتبري باعتبار ثم
أنه إذا وجد الحق فأول درجات وجدانه هي المعرفة فإذن أحوال طلاب
الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم إن هذه الأحوال
قد توجد في الأشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع
وذلك بحسب اختلاف الأغراض والاجتماعات الثنائية تكون
ثلثة والثلاثي يكون واحدا وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وقد تركب
بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة
ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما
عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها
في الآخرة هي الأجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى
نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد من جناب الغرور إلى جناب
الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا ينازعه فيخلص
السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور
الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما أشار إلى وجوه التركيب

بين الأحوال الثلثة أراد أن ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فإن
الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري
مجرى أجير يعمل عملا لأخذ أجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد وأما العارف
فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها إلى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله
عن الحق إيثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق إلى ما سواه
تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه وأما عبادته فارتياض لهممه التي هي
مبادي إراداته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية
ليجرها جميعا من الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به إلى العالم العقلي
مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك
التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل إلى ذلك
العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه
إلى ذلك الجانب **إشارة** لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر
نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ
كل واحد لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما
يتعسر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه
شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه
ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي
والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود

وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم
لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى
ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره
فانظر إلى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم أقم واستقم

لما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران عن غير العارف لاكتساب
الأجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت
النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لأنه يتفرع عليهما وإثبات ذلك
مبني على قواعد فتقريرها أن نقول الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه لأنه
يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم
وكلها صناعية لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة
فاقدا إياها أو يتعسر إن أمكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها
يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي أن يعمل كل واحد مثل
ما يعمله الآخر ويعاوضه وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه
من عمله فإذن الإنسان بالطبع محتاج في تعيشه إلى اجتماع مؤد إلى صلاح
حاله وهو المراد من قولهم الإنسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو
هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم
إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك
الهرج ويختل أمر الاجتماع أما إذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذا

فإذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة إلا إذا
كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فإذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد
الشاربة وإنما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة
ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها
على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم إن الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع
الهرج المحذور منه فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون
في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة
من عند ربه وتلك الآيات هي المعجزات وهي إما قولية وإما فعلية والخواص للقولية
أطوع والعوام للفعلية أطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لأن النبوة والإعجاز
لا يحصلان من غير دعوة إلى خير فإذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة
ثالثة ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور
معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويان يحملهم
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية والشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها
فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الإله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه
أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم ووجب أن يكون معرفة المجازي والشارع
واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا
تكون ثابتة فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار
والمشتمل عليهما تكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في أوقات متتالية كالصلوات

وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير
خبير والى الايمان لشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده الاخرويين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرع عينه
يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى تستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع
وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق
اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع
اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل
الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل
الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة
وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف
اليها تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجايبه اي تغلبك وتدهشك
ثم اقم اي ادم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض
الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع
وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما
تقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما
وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجوده عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح
ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح
وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله عز لا يفي بكم لان سبب
المعجزات عندكم امور نفسانية تحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط

العاشر وبيّنّا ان النبي عن صدق بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي
فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزات
على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم
لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على العاصي لا يستقيم على اصولكم فان
عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع زوالها عنها ويلزمكم ان
نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن
الاول فبان نقول اسناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول
بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك
يعللون الافعال بغاياتها كنمو بعض الاسنان مثلا بصلاحية المضغ التي هي
غايتها فلولا كون تلك الغايات مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله
الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك
القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات
قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن
اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث
فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي
هي آثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم
واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس
هي المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا

لسقوط العقاب **ثم اعلم** ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة
ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المودي
الى صلاح حال الجمهور في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش
نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب
وما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية

اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده
له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان
كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق
ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه **لما ذكر** غرض
العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب
والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده **فنقول** للعارف
الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال
والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القرب اليه والشيخ عبر عن الاولى
بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول
جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل
الحق ايضا **فقوله** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته
وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر
على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجي وهو
قوله من آثر العرفان للعرفان فقد ثنى بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته

فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر
على العرفان وانما اخص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف
يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما
اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه
قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط **فان
قيل** هذا يناقض ما ذكر فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها
الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته **قلنا** مراده ليس
ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق
بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر
فهذا حكم من حيث تلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده
لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة
الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق
فلما ذكر في **قوله** ولانها نسبة شريفة اليه **وذكر** الفاضل الشارح في
هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل النفس
وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى **بقوله** وتعبده له فقط والى
الثانية **بقوله** ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة **بقوله** ولانها نسبة شريفة
اليه **اقول** في هذا التفسير يجوز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق
وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض من
غيره لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون

ذلك غرضا بالقياس الى العارف **قوله** وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة
المذكوران غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه
هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة
الى نيل الثواب او الخلاص عن العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو
المعبود بالذات لا الحق هذا شرح هذا الفصل **قال** الفاضل الشارح من الناس
من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات
لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال
والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون
حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى
عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله بل استكمال
ذاته **واجاب** عنهما بانهما مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على
ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض
ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره ايضا **اقول** في بيانه الارادة المتعلقة
بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد واستكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه
فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراض

اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها
انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس
الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات
يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون
من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص
بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها
في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله
في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر
عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر
بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما
على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب

وعن **المخدج** الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق
والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته اي احكمته التجارب
فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه
اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن
والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما **قول** النبي عليه السلام من وقي شر
لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي الشر كله واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو
طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل
تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يزهد
في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان
نقصه في ذاته **وفي** عبارات الشيخ لطايف كثيرة تتبين للمتأمل فيها **منها** وصف
اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول **ومنها** تشبيه من لم

على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذي يطلب شيئاً فإنه يتعلق بما يليه سواء
كان ما اُعلق به من مطلوبه أو لم يكن **ومنها** التنبيه على أن زهد غير العارف
نقدٌ عن كرهٍ فهو مع كونه في صورة الزهاد أحرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية
فإن التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة **ومنها**
نسبة همته إلى الدناءة والضعة فإن قوله لا تطمح لبصره مشعر بأنه أدنى
منزلة من أن يتخطى تلك اللذات الخسيسة **ومنها** التعبير البالغ في تخسيس
لذتي البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل أن هذا الناقص المحروم ينال
ما يرجوه ويطلبه بكد من اللذات الحسية حسب ما وعده الأنبياء عليهم السلام
وقد أشار إلى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر إمكان تعلق نفوس البله
بأجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبّر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم

إشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو ما يعتري
المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في
اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى عالم القدس لينال من روح الاتصال
فما كانت درجته هذه فهو مريد **يعتريه** أي يغشيه واعتلاق العروة الاعتصام
بها **واعلم** أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم أن يذكر أحوالهم
المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركاتهم إلى نهايتها التي هي الوصول إلى الله تعالى
ويشرح ما يسنح لهم في شأنهم فذكرها في أحد عشر فصلاً متوالية وأولها هذا الفصل
وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر أن الإرادة هي أول درجاتهم المترتبة
بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدؤها تصور الكمال الذاتي الحاصل

بالمبدأ الأول الفائضة آثاره على المستعد من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق
بوجودهم تصديقاً جازماً مع سكون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس
برهاني أو كان إيمانياً مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين إلى الله فإن كل واحد
منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الإرادة مترتبة
على هذا التصديق عرّفها بأنها ما يعتري بعد الاستبصار أو العقد المذكورين وصرح
بأنها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر
إلى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم **واعلم** أن الشيخ
ذكر في النمط الثالث أن الحركة الإرادية الحيوانية أربع مبادٍ مترتبة الإدراك
ثم الشوق المسمى بالشهوة أو الغضب ثم العزم المسمى بالإرادة الجازمة ثم القوى
المحركة المنبثة في الأعضاء والحركة المذكورة ههنا إرادية لكنها ليست بحيوانية
فإنها من المبادي المذكورة الأولى وهو ما عبّر عنه بالاستبصار أو العقد المقارن
لسكون النفس والثاني والثالث وهما ما عبّر عنهما بالإرادة وإنما اتحدا ههنا
لأنهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور
مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقط الرابع لأن هذه الحركة ليست جسمانية
والفاضل الشارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق والرياضات
اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه

إشارة ثم إنه ليحتاج إلى
الرياضة والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض الأول تنحية ما دون الحق
عن مستن الإيثار والثاني تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى
التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهمات

المناسبة للأمر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والأول يعين عليه الزهد
الحقيقي والثاني يعين عليه عدة أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الألحان
المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام ثم
نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد
وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه
شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة **مستن** الإيثار طريقته والمشفوعة المقرونة
وكلام رخيم أي رقيق يقال رخم صوته أي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل
والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة
وأنا أذكر قبل الخوض في تفسير ماهية الرياضة **فأقول** رياضة البهائم منعها عن
إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته
والقوى الحيوانية التي هي مبدأ الإدراكات والأفاعيل الحيوانية في الإنسان
إذا لم تكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها
تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما التخيل والتوهم بسبب ما تتذكرانه وبسبب
ما تتأدى إليهما من الحواس الظاهرة تارة إلى ما يلائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية
بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي أمارة
تصدر عنها أفعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة أما إذا راضتها
القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة
للشهوة والغضب وتجبرها على ما يقتضيه العقل العملي إلى أن تصير متمرنة على طاعته
منقادة في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها

أفعال مختلفة المبادي وباقي القوى بأسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالين حالات
مختلفة بحسب استيلاء إحديهما على الأخرى تتبع الحيوانية فيها أحيانا هواها عاصية
للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمارة
واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهي
فإذن رياضة النفس نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاها ولما كانت الأغراض
العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة
العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية وأدق أصنافها
رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم
منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ليصير
الإقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر أن كل رياضة هي داخلة
بالحقيقة تحت هذه الرياضة ولا ينعكس إلا أنها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم
تبتدي من أجل أصنافها وتنتهي عند أدقها هذا ما أقوله في الرياضة وأرجع
إلى المقصود **فأقول** الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي
إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك
الأمر مشروط بزوال الموانع والموانع إما خارجية وإما داخلية فإذن الرياضة
بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض أحدها تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار
وهو إزالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الأمارة للمطمئنة لينجذب
التخيل والتوهم عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي وتتبعهما سائر القوى
ضرورة وهو إزالة الموانع الداخلية أعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث

تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الحق
اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور
العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة
ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى
كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا واحدا وهو
الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق
كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة اشياء الاول
العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكرات
العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة
سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها رياضة ما لهمم العابد والعارف
وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني
الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة
تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتسقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي
هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها
تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام
المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس اليها
بالطبع فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال ثارت النفس

منبهة لما ينبغي ان يفعل فتلين على القوى الشاغلة اياها وتطوعها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع
وتكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت
بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة يؤكد صدقه
ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية يعود الى القول
منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون مستحسنة واضحة الدلالة
على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه
المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت
يفيد النفس هيئة يعدها نحو المسامحة في القبول وشدته يفيدها هيئة يعدها
نحو الامتناع عن القبول وكذلك النغمات تاثيرات مختلفة في النفس يناسب
كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات
الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات
وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق
نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة
الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان
يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلاء
والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة
الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة

والثاني العشق العفيف. واعلم أن العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي وقد ذكر، وإلى مجازي، والثاني ينقسم إلى نفساني وإلى حيواني، والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه، والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية، ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط أعضائه لأنها أمور بدنية، والشيخ أشار بالعشق العفيف إلى الأول من المجازيين، لأن الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الأمارة، وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة، ويكون في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه، والأول بخلاف ذلك، وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية، متبرمة عما سوى معشوقه، جاعلة جميع الهموم هماً واحداً، ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره، فإنه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة، وإليه أشار من قال: من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً.

إشارة ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، وهي المسماة عندهم أوقاتاً، وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه ووجد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض.

عنّ الشيء اعترض وظهر، واختلس استلب، وومض البرق وميضاً وومضاً أي لمع لمعاً خفيفاً غير معترض في نواحي الغيم، والشيخ أشار في هذا الفصل إلى أول درجات الوجدان والاتصال، وهو إنما يحصل عند حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة، ويتزايد بتزايد الاستعداد، وقد لا يخلو في تميمه

بالوقت. **وقال النبي** عليه السلام: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل. والوجدانان اللذان يكتنفان الوقت لا يتجاوبان، لأن الأول حزن على استبطاء الوجدان، والآخر أسف على فواته.

إشارة ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء.

أوغل أي سار سريعاً وأمعن فيه، وتوغل في الارتياض أي سار فيه فأبعد، ويوجد في بعض النسخ بالوجهين أعني ليوغل وليتوغل، ولمحه أي أبصره بنظر خفيف، وعاج عنه أي رجع وانثنى عنه، وعاج أي أقام به. والمعنى أن الاتصال بجناب القدس إذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان يعد لحصوله من قبل.

إشارة ولعله إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره، فإذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية، وهدي للتلبيس فيه.

علا واستعلى بمعنى، والسكينة الوقار، واستوفز في قعدته أي قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن، واستفزه الخوف وما يشبهه أي استخفه، والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب، والسبب فيما ذكره الشيخ أن الأمر العظيم إذا فاجأ الإنسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس الغافلة عن هجومه غير مناسبة له، فينبهر عنه دفعة، أما إذا توالى أو استمر ألف الإنسان به وزال عنه الاستفزاز، لأن النفس قد تأهبت لتلقيه إذ هي متوجهة لعوده، والعارف يتكره من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال، فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه.

إشارة ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، ويحصل

له معارف مستغرقة كأنها محجة مستمرة ويستمتع فيها بهجته فإذا انقلب عنها انقلب

حيران آسفا **وفي** بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقفه سكينة ينقلب له وقفة

سكينة يقال وقد فلان على الأمير إذا ورد رسولا إليه فهو وافد والجمع وفد والوفود

أسلاوي أظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وثبا بأتينا أي واضحا

وفي بعض النسخ ثبتا أي ثابتا ويحصل له معارف مستغرقة أي مع الحق الأول وأسفا

أي متلهفا والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به فإذا

تغلغل في هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما

تغلغل الماء في الشجر أي تخللها وظعن أي سار والمعنى أنه قبل هذا المقام

كان بحيث يظهر عليه آثار الابتهاج عند الذهاب والأسف حال الانقلاب وأما

في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حال الاتصال بجناب

الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره **اشارة**

ولعله إلى هذا الحد إنما تتيسر له هذه المعارف أحيانا ثم يتدرج إلى أن تكون له

متى شاء **وفي** بعض النسخ إنما يتيسر له أي يتفتح ويتسهل عليه يقال يسّره أي

فتحه وسهله **اشارة** ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره إلى مشيئته

بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار فيتيح له تعريج عن

عالم الزور إلى عالم الحق مستقر ويحتف حوله الغافلون **يقال** عرج عروجا

أي ارتقى وعرّج عليه تعريجا أي أقام وعرّج إليه وانعرج أي مال وانعطف والتعريج

ههنا إما مبالغة في الارتقاء وإما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله

أي أطاف به واستدار والمعنى ظاهر **اشارة** إذا عبر الرياضة إلى النيل صار

سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما

بها من أثر الحق وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وكان بعد مترددا **يقال**

درّ اللبن وغيره أي انصبّ وفاض ودرّا ودرورا أن العارف إذا تمت رياضته واستغنى

عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق

كمرآة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر الحق بالإرادة فيتمثل فيه آثار الحق وفاضت

عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما لها من آثار الحق فكان له نظر إن نظر

إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد ذلك في مقام التردد

بين الجانبين **اشارة** ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط

وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول

هذه آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام وقبلها درجات

السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو الصافي للتوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام

يرتفع التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول إلى الحق

واعلم أن الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وإن لحظ نفسه

فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه أن اللاحظ من حيث هو لاحظ

إذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة

التي كانت قبلها لأنه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي متزينة بالحق

متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وإن كان

بسبب الحق إعجاب بالنفس وتوجه إلى النفس فإذن هو تارة متوجه إلى النفس

وتارة متوجه إلى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد أما ههنا فهو متوجه بالكلية

إلى الحق وإنما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه إليه الذي لا ينفك عن ملاحظة
المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي
فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا أن نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات
المذكورة فيها **فأقول** إن كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى وإذا كانت المفارقة
من المبدأ والمرور على الوسط والوصول إلى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها أيضا
ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة والشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول
مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الأولى التي ذكر فيها أول الاتصال المسمى
بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستغراب
مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال
الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس أثر الحصول بأثر
اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة
الأخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة
وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات
إلى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات
من حيث هي الذات وإن كان بالحق تيه والإقبال بالكلية على الحق خلاص
لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجة الوصول أراد أن ينبه على
نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس إليه فبدأ بالزهد الذي هو
تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر أنه أيضا شاغل فقال الالتفات إلى ما تنزه عنه
يعني ما سوى الحق شغل فإذن الزهد مؤد إلى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي

هي تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على أفعالها الخاصة
بإعانة الأمارة إياها على ذلك وذكر أنه أيضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من
النفس عجز أي الاعتداد بالنفس بما يطوعها عجز فإذن العبادة أيضا مؤدية إلى ما بها
يحترز عنه ثم عقبه بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول فإن التنبيه على
نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر أن الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج
من حيث هو لذاته وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فإنه يقتضي
ترددا من جانب إلى جانب يقابله وقد انبنى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح
بزينة الذات من حيث هي الذات وإن كان بالحق تيه فإذن الوقوف في هذه الدرجة
من السلوك أيضا مؤد إلى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر أن الخلاص مع جميع ذلك
بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والإقبال بالكلية على الحق خلاص
وهناك ظهر أيضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم **تنبيه** العرفان
مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق
للذات المريدة بالصدق منتهٍ إلى الواحد ثم وقوف **قد جمع** الشيخ جميع مقامات
العارفين في هذا الفصل **فأقول** في تقريره إنه مشهور بين أهل الذوق
أن تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما أن مداواة المرضى يكون بشيئين
تنقية وتقوية الأول سلبي والثاني إيجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية
ولكل واحد منهما درجات **أما** درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد بينها
في هذا الفصل في أربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة
الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لأحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر

والنقض تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقرة بالقياس إليه كالغبار عن الثوب
والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع إهمال وعدم مبالاة فالعرفان
مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم
نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما
سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لأجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية
فهذه درجات التزكية وأما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل
الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالإجمال أن العارف إذا انقطع عن نفسه
واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل إرادة مستغرقة
في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي
به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع
صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم إنه بعد ذلك يعاين كون
هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس إلى الكثرة متحدة بالقياس
إلى مبدئها الواحد فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها إرادته
وكذلك سائرها وإذ لا وجود ذاتياً لغيره ولا صفات مغايرة للذات ولا ذات
موصوفة بالصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل إنما الله إله
واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منه إلى الواحد وهناك لا يبقى

واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو
مقام الوقوف **تنبيه** من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات
ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا
تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج
إلى أن يصير من أهل المشاهدة ليس المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون
السامعين للأثر **العرفان** حال للعارف بالقياس إلى المعروف فهي لا محالة
غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه
يريد مع الحق شيئاً غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وإن كان بالحق أما من عرف
الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حال لذاته فهو قد
وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول أي
معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي هي النعوت
الإلهية وهي ليست أقل من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الأمور
الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية وذلك لأن الإلهيات محيطة غير
متناهية والخلقيات محاطة لها متناهية وإلى هذا أشير في قوله عز من قائل
قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء
في تلك الدرجات سلوك إلى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك
بالفناء في التوحيد **واعلم** أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارات
موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يتخاطبونها ثم يتذاكرونها ثم يتفاهمونها

تعليماً وتعلماً اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلاً عن وعي بدنه فليس
يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلاً عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والموصوفات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس
كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب
على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان
فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف المقال عنها
غير الخيال لما استبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت نفوسهم
بمشاهدة العالم القدسي فقد تتراءى في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه
محاكاة بعيدة جداً **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير مثل
ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش
وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده
سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل **لما فرغ** من ذكر درجات العارفين
شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب
وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن
ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء ووزنها فعالية او ما يشبهها
وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة
وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه
انكار على شيء ولا خوف من فوت شيء ولا حزن على فوات شيء واليه **اشار عز**
من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك

اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف
فضلاً عن سائر الشواغل الخارجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا طلع
حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل
بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف
في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته **الهمس** الصوت الخفي وخفيف
الفرس دوي جريه وكذلك خفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه
ايضاً شغله وانزعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية
باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالاً لا يحتمل
فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس
فضلاً عما هو اقوى وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا
ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة
نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتامل في
فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين
وصوله بالحق بل يبقى منتظراً متحيراً فيغلب عليه بسبب ذلك التأثر من كل وارد
غير الحق والملال عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئاً مما وصفناه اما عند الوصول
والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما
ان تكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما
لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولاً بالحق فقط غافلاً عن كل
ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان تكون القوة بحيث تفي بالامرين

معًا فلا تميل الى الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانقباض
فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة
تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير
اهله **لا يعنيه** اي لا يهمه في البحث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه
والتجسس التفحص ويحتسب من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره
اي استهامه ويعتريه اي تتبعه الى الحال وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار
غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على
شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا فارغ او خايف او عابث
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر
القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر اولى الدولة وذلك لشفقته
على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يغار غيرة عليه من غير اهله والفاضل
الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه
لا الحسد وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل
عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا
ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول
بالحق **الكرم** يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول
يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان

والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو
نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر
علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر
على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف
والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما
آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى
الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر
عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة
من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف
هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين **يقال** قشف الرجل
اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت
وبالمرقع والترفه التنعم اي الخفض وهو تفل بين التفل اي غير متطيب واصغى
اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط
رديء المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية
الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف
عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي **قوله** ولانه مزية حظوة من
العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من
السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبته للامر
القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو

في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله أو لمن
اجترح بخطيئته أن لم يعقل التكليف **اجترح** أي كسب والمراد أن العارف
ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم
وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك آثما لأنه في حكم
من لا يكلف لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله
ذلك أو بمن يأثم بترك التكليف لو لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين
والصبيان الذين في حكم المكلفين **إشارة** جل جناب الحق عن أن يكون
شريعة لكل وارد أو أن يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ولذلك فإن ما يشتمل
عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه
لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له **الشريعة** مورد الشاربين واشمأز
عنه أي تقبض نفس المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق والإشارة
إلى أن سبب إنكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإن الناس
أعداء ما جهلوا وإلى أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض
بل إنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في أسرار الآيات

يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور
الأمور الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الأفعال الشاقة والإخبار
عن الغيب وغير ذلك من الأولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم
على سبيل الإجمال **إشارة** إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوق
له مدة غير معتادة فأسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة

يقال ما رزأت ماله أي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزيئة وإنما وصف
قوت العارف بكونه منقوصا لإيثاره على قلة المؤثر ولقلة رغبته في المشتهيات
الحسية والإسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فأسجح ويقال إذا سألت
فأسجح أي سهل ألفاظك وارفق **تنبيه** تذكر أن القوى الطبيعية التي
فينا إذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد
المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة
لو انقطع مثله في غير حالته هذه بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ
الحياة **الإمساك** عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إما بدنية كالأمراض
الحادة وإما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على أن الإمساك عن القوت
مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجود سبب
هذين العارضين في فصلين إزالة للاستبعاد وأشار إلى وجود سببه في الموضع
المطلوب في فصل ثالث بعدهما **فإن قيل** بين الإمساك عن القوت
الذي يكون بسبب الأمراض الحادة وبين غيره فرق وهو أن القوى الطبيعية هنا
واجدة لما تغتذي به أعني المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فإذن
إمكان هذا الإمساك لا يدل على إمكان الإمساك في سائر الصور **قلنا** الغرض
من إيراد هذه الصورة ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في
مدة طويلة على الإطلاق وهو حاصل واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس
بقادح فيه **تنبيه** أليس قد بان لك أن الهيئات التابعة إلى النفس
قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات التابعة إلى

القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر
الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية
تنبيه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية
واشار **بقوله** الذي قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد
من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا
راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي
تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد
الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى
النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حال المرض وكيف والمرض الحاد
لا يبرئ عن التحلل للحرارة وان لم تكن تتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضاد
مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال
الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض
المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم
المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب
الطبيعة **السبب** في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس
بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها
افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها واما الفرق بين الامساك
العرفاني وبين الامساك المرضي ولم يفارق بينه وبين الامساك الخوفي لان
الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف

يقتضي كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فيخالف لهما للسبب الذي
ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض حي في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان
الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية
بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد
بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع
الى القوة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما
تحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان
وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد
والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني
الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك
عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان
عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل
ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة
هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويجيء بيانها في فصل
بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة
محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوته عن ذلك
المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف او حزن

أو يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منه منته حتى يستقل بتحريك قوى كما يعرض
له في الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له
عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فأولت
القوى التي له سلاطة أو غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه
حمية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند طرب أو غضب وكيف لا وذلك
بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة **المنة** القوة والاستيناس الانبعاث
والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح وأولت له أعطت
ثنائي أوليته معروفا والسلاطة القهر **واعلم** أن مبدأ القوى البدنية هو الروح
الحيواني والعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته إلى داخل كالخوف والحزن
تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته إلى خارج كالغضب والمنافسة أو لانبساطه
انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وإنما قيد
الانتشاء بالاعتدال لأن السكر المفرط يوهن القوة لإضراره بالدماغ والأرواح
الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق أعظم من فرح غيره بغيرها وكانت
الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق أو حمية إلهية أشد مما يكون لغيره كان
اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب
إلى علي رضي الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة
ربانية **إشارة** إذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما ببشرى
أو نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الإيمان به فإن لذلك في مذاهب الطبيعة
أسبابا معلومة **هذه** خاصية أخرى أشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل

وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده **تنبيه** التجربة والقياس متطابقان
على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن
أن يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه
إمكان أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا
وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم
فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات
يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر أن الإنسان قد يطلع على الغيب حالة
النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضا ليس ببعيد ولا منه مانع إلا ما
يمكن أن يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما اطلاعه على الغيب في النوم
فقد دل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بأمرين أحدهما باعتبار حصول الاطلاع
المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وإنما
جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم
في نفسه بالمتخيلة في حفظه وذكره بالمذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة
في المبادي المفارقة إلى زوال الموانع المزاجية وأما القياس فعلى ما يجيء بيانه
تنبيه قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا
على وجه كلي ثم قد تنبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات
جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم إن كان ما يلوح ضرب
من النظر مستورا إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة

التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما
كما لنفوسنا مع أبداننا وأنها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للأجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك لنظام رأي جزئي وآخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه
أن للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا
على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معا **القياس** الدال على إمكان
اطلاع الإنسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين إحداهما أن
صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية أن للنفس
الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الأولى قد بينت فيما مر والشيخ
أعادها في هذا الفصل **قوله** قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في
العالم العقلي نقشا على وجه كلي إشارة إلى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي
في العقول **وقوله** ثم قد نبهت على أن الأجرام السماوية إلى قوله في العالم العنصري
إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات إدراكات
جزئية هي مبادي تحريكاتها وإلى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن
العلم بالمعلول واللازم فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية
بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية إلا أن ذلك
يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء
آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم إنه أشار **بقوله** ثم إن كان ما يلوحه
ضرب من النظر إلى قوله لنظام رأي جزئي وآخر كلي إلى الرأي الخاص به المخالف
لرأي المشائين وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا

للأفلاك فإنه قوله بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية
ولفظة كان في قوله ثم إن كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده إلى قوله
كما لا يتعلق به وحفا خبرها وقوله صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك
تالي القضية ومعناها أن ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الأفلاك
ذوات نفوس ناطقة تكون أتم وذلك لنظام رأيين عندها أحدهما كلي والآخر
جزئي فإنهما يستلزمان النتيجة كما في الذهن الإنساني ولفظة ضرب يورد
في بعض النسخ بالرفع على أنه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب
على أنه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لأن الموقوف
بالإسناد هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكر الشيخ في مواضع أنه ليس
لا النظر المؤدي إلى ذلك الحكم **وقوله** إن لما بعد العقول المفارقة نفوسا
ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لأن حكمة
المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وأمثالها إنما تتم مع البحث والنظر بالكشف
والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى **ثم إن** الشيخ
لما فرغ عن تقرير ما مر أشار إلى ما اجتمع من ذلك **بقوله** ويجتمع لك مما نبهنا
عليه إلى قوله شاعرة بالوقت إلى الحاصل من رأي المشائين **وبقوله** والنقشان
معا إلى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ أو النقشان معا وهو أظهر أي وفي العالم النفساني
إما نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الرأي الأول أو النقشان معا بحسب الرأي
الثاني **إشارة** ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه

ولا بد لك استبصارا **هذا** الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا
اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين
وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحايل لان قابلية النفس انما تتم
بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت
قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين
لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم
الاجمالي في عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج
الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن
الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى
الحس الظاهر اميل العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا
الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة الفكرية
فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن
تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ولم تتأد عنها الى النفس ما يعتد به **الموعود**
في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال
النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من **قوله**
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر
ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لتذكر احكامه وبدأ باشتغال
النفس بالحس الظاهر عن الباطن **بقوله** فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر
اميل العقل آلته اي جعل انجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية

مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض
النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اميل
العقل آلته اي اضله في سلوك سبيله بحركته تلك **ثم قال** وعرض ايضا
شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستيمالها الفكر فيما نذكر
شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة بها يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة
وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر **فقال** واذا استمكنت النفس عن ضبط
الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الرجل
اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر
تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم
المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئة في الحس المشترك
فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وتحضر ذكر ما قيل لك في امر القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح
الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس
الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه
لا من قبل المحسوس ان امكن **هذه** مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر
من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه ولارتسامه
سبب لامحالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب
كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وبقي تارة
مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه

الثاني وثانيهما مع زوال السبب كبقاء صورة الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدة
في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل
خطاً لا يتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على
وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد
يشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة لا نسبة لها الى
محسوس خارج فيكون انتقاشها اذاً من سبب باطن او من سبب مؤثر في سبب
باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم
كما كانت هي ايضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً
مما يجري بين المرايا المتقابلة **يريد** اقامة الدليل على وجود الارتسام الحادث
من السبب الداخلي **وتقريره** ان الصور التي تشاهدها المبرسمون من المرضى مثلاً
والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعدّ في الاصحاء ليست
بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي
مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس
المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب نادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب
باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب
باطن يعني النفس التي تتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى
الحس المشترك على ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش
من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين
القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك بر

من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك اي تنتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لوازمهما
فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا شبيه بما كان
الصور في المرايا المتقابلة هذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح بتجويز مشاهدة
ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك
الصور ايضاً سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين السفسطتين **تنبيه**
ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك
بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبزّ عن الخيال بزاً ويغصبه منه غصباً وعقلي باطن
او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفاً فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها
تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فيتسلط التخيل على الحس المشترك فيلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اقول**
الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم
موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائماً علم ان هناك مانعاً
فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول
وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول
الصور من السبب الباطني فكانه يبز عن المتخيلة بزاً اي يسلبه عنه سلباً ويغصبه
غصباً والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر
الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا المتفكرة او المتخيلة

على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهنا ينضبطان التفكر
او التخيل عن الاعمال والاعمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من
الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل
الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة
واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير
تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصغير من الصور وان لم يمكن استحال
ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بمثل ما مر بما ذكر
في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الآخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل
ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة
للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا ما فذلك
عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا على
ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة
الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك
كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا
فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة
يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما
وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن
الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة

في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة
عن ساير الحركات المتعبة للاعضاء فتنجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس
لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير
الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها
لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان
بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص
الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان
والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو.
النوم عن رؤيا **اشارة** فاذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذب
النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها
ضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك
لفتور احد الضابطين **معناه** ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض
الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين
ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل
منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في

مناسبا لها اقوى **لما فرغ** عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب
الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان يشتغل الى بيان كيفية
ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر
خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها
كالتهوع عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن
افعالها الخاصية بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف
من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض
النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكانت
الاولى تصحيف لها **اما** على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تشتغل عن
الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة
لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر
الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث
لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد
واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالتهوع والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت
النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان يفضل منها لذلك
الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي

احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه
اقوى **تنبيه** واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان
تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيه نقش
من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد
توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ابتدر التخيل اليه
وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته
او وهنه فانه يسرع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس النطقية له
طبعا فانه من معاوني النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حالة
تحرج الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك **تكون** للنفس فلتات
اي فرص يجدها النفس فجاءة وساح اي جرى والتحرج التباعد والمعنى ان
الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي
بغتة تتخلص فيها عن استعمال التخيل ويرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى
اثره الى التخيل فيصوره التخيل في الحس المشترك بصورة جزئية مناسبة لذلك
المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احدهما النوم الشاغل للحس
الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض او تحلل
آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا
وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على

النفس شاغل عنه تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو
انه اذا استراح تراك كالا لو كان الوارد امرا غريبا منبها فتنبه له لكونه بالطبع سريع
التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس يستعمل التخيل بالطبع
في جميع حركاته وانما له فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم
او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية
الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال
اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق
في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم
ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما تفعله
التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا
او هتفا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موقوف الهيئة او كلاما محصل النظم وربما
كان في اجل احوال الزينة **مثال** الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك
قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا **ومثال**
استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى
عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل
مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف
ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق
بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة **فمنه** ما يكون
بمشاهدة وجه او خطاب حفظ **ومنه** ما يكون باستماع صوت هاتف حفظ يقال

هتف به اي صاح **ومنه** ما يكون بمشاهدة مثال موقوف الهيئة او استماع كلام
محصل النظم **ومنه** ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجل
احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلام من غير
واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو
منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها
ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم تكن لنا ما نستعين به من انتقالات الفكر
مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح
اخرى فهذه القوة بجبلتها كل ساع الى هذا الانتقال او تنضبط وهذا الضبط انما
لقوة معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد
الرسوخ متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف
ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك **محاكاة** المتخيلة للهيئة الادراكية
محاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها
ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السودا
بالالوان السود **وقوله** ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود
الوسطى او مستنتجا للحدود الوسطى فيستنتجان اظهرهما الاخير لان طلب الحدود
الوسطى لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى
الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى من القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط
في الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه النقل

والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان تفعل ولا تفعل هذه القوة يعني المتخيلة تعجيباً
اي تنقلها وتحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبطها في
الا ان تضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها
اذا اشتدت وقف التخيل على ما ترد ومنعه عن ان تتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب
الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف
للتخيل عن التلدد اي الالتفات يميناً وشمالاً وعن التردد اي الذهاب قداماً ووراءً
كما يفعل الحس ايضاً ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة
والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن
الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان
العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم
واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي **إشارة** فالآثار الروحانية السانحة
للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال ولا الذكر
ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال
يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل
ومحاكياته وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة
في الخيال ارتساماً جلياً وقد تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتساماً قوياً
ولا تتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل
وفيما تباشره من افكارك وانت يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما
انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير

عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلاً عنه اليه وكذلك الى آخر
فربما اقتنص ما اضله عن مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من
التحليل والتأويل **الآثار** الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى
له اثر يذكر ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي تكون النفس
عند تلقيه رابطة الجأش اي ثابتة شديدة القلب وتكون معنية بها فيحفظه ولا تزول
عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على
الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينسى وينقسم الى ما يمكن
ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك **تذنيب** فما كان من الاثر
الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حالة يقظة او نوم ضبطاً مستقراً كان
الهاماً او وحياً صراحاً او حلماً لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو
وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير **الشرح** الظاهر
وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان
الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي
وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضاً بالقياس الى شخص واحد
في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين
المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **إشارة** انه قد تستعين بعض
الطبائع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعين القوة المتلقية

للغيب تلقيا صايحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك فقوله مثل
ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد
حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون
يضبطون ما يلفظه حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في
هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر بترجرجه او مدهش اياه بتشفيفه ومثل
ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تمور فان جميع ذلك
مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع
وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو
بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله ومن الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام لمس الجن وكل ما فيه
تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك
الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب
من جني او هتاف من غايب وتارة يكون مع تراءي من شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد
صورة الغيب مشاهدة **فزع** اي يهوى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب
اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة
وارعشه اي ارعده والترجرج الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره
وتترقرق اي تتلألأ وتلمع وتمور مورا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب
اكثار الكلام والمخبط المس يقال للذي مس به من جنون ممسوس والتوكل اظهار
العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء

التي ذكرها فمما يشغل بتامله من يستنطق في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش
للبصر بترجرجه يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا اديرت بحيال شعاع
الشمس او الشعلة الفوارة المستفيضة والمدهش للبصر بتشفيفه يكون كالبلور الصافي
المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن والسواد المتشبث
بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه
والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة بحيال الشمس
او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا في اناء او غيره لانحلاج
النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض
من هذا الفصل بيان الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري
مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها
والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك
امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة
لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية
في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب
سببه فاذا اتضح جسمت الفايدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع
الوهم فلم يعارض العقل فيما يرتاب منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات
ثم لو اني اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال
الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ايضا ان لا يصدق التفصيل **يقال**
ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة

لطيفة للعقل المطلع إلى الغيب بالقياس إلى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا
آخر كلامه في الإخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك عن العارفين أخبار
تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب وذلك مثل ما يقال إن عارفا
استسقى للناس فسقوا أو استشفى لهم فشفوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا
أو هلكوا بوجه آخر أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان أو السيل والطوفان
أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير أو مثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق الممتنع
الصريح فتوقف ولا تعجل فإن لأمثال هذه أسبابا في أسرار الطبيعة وربما يتأتى
لي أن أقص بعضها عليك **لما فرغ** عن بيان الآيات الثلاث المشهورة التي تنسب
إلى العارفين وغيرهم من الأولياء أراد أن ينبه على أسباب سائر الأفعال الموسومة
بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوه **وإنما**
قال تكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لأن تلك الأفعال ليست
عند من يقف على عللها الموجبة إياها بخارقة للعادة إنما هي خارقة بالقياس إلى
من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم أما الموتان
على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع
تذكرة وتنبيه أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها
مع البدن علاقة انطباع بل ضرب من العلائق آخر وعلمت أن تمكن هيئة العقد
منها وما يتبعه قد تتأدى إلى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى أن وهم الماشي على
جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على
قرار وتتبع أوهام الإنسان تغير مزاج متدرج أو دفعة أو ابتداء أمراض وإفراق

منها فلا تستبعدن أن تكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون
لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدأ لجميع
ما عددته إذ مادتها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه
مع بدنه لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن
أن تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخرى تنفعل عنها انفعال
بدنه ولا تستنكرن أن تتعدى عن قواها الخاصة إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها
لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضبا
أو خوفا من غيرها **التذكرة** في هذا الفصل لشيئين أحدهما أن النفس الناطقة
ليست بمنطبعة في البدن إنما هي قائمة بذاتها لا يتعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير
والتصرف والآخر أن هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون
والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى إلى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن
وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية **ومما** يؤكد ذلك أمران
أحدهما أن توهم الماشي على جذع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه
إذا كان على قرار من الأرض والثاني أن توهم الإنسان قد يغير مزاجه إما على التدريج
أو دفعة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ
البدن الصحيح في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في إفراق أي برء وانتعاش
يقال أفرق المريض من مرضه إفراقا أي أقبل **وأما** التنبيه فهو أن تعلم من هذا
أنه ليس ببعيد أن تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها إلى سائر الأجسام
وتكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم وكما تؤثر

في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم
بمبادي الجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام
كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه
مع بدنه كالفه اياه او اشفاق عليه **فان** توهم متوهم ان صدور مثل هذه
الافعال لا يجوز ان تصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا
لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثر فينبغي ان يذكر انه ليس كل مسخن بحار
فان الشعاع مسخن وليس بحار وكل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة
انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا تستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة
حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها
تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا تشحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت
يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر
قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما من توابعها فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على
قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها **قال** الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد
المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس
التي هي اشرف تاثير اعظم من تاثير الوهم وايضا التغيرات التي لاجلها يختلف حال
المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة
لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من
الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا
الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة وان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط

كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر
يغني عن هذا التطويل **واقول** قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس
لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان الوهم
والتخيل بل الغضب والفرح اذا كانت هيئات تحدث في النفس بواسطة الالات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي
تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والا لم يجز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى
المذكورة **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي
لما تفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل
وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الزكاء كما تحصل لاولياء
الله الابرار **لما ثبت** وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي
مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تخص بذلك البعض
من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون عين ما يتخصص به ذلك البعض
من النوع ويجوز ان تكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام
هذه لا غير **وتقريره** كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي
منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها المشخص
الذي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل لمزاج طار وربما تحصل بالكسب
كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه
الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء

من كتبه على ذلك شبهة فضلاً عن حجة **والجواب** أن وقوع النفوس البشرية
تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه
مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه **إشارة** فالذي يقع له هذا
من جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء
أو كرامة من الأولياء ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الأقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر
الخبيث وقد يكسر فلا نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الأزكياء فيه
الغلواء الغلو والشأو الغاية والأمد والمعنى ظاهر وهو دال على أن الجبلة
والكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط
من الجانب الذي يقابله **إشارة** الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل
والمبدأ فيها حال نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيته وإنما يستبعد
هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقياً أو مرسل جزء أو منفذ كيفية
في واسطة ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار
النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان أي دنف وضني
ونهكته الحمى أي أضنته ومن هزل أي يوجب وإنما قال الإصابة بالعين
تكاد أن تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لأنها مما لم يجزم بوجوده
بل هي وأمثالها من الأمور الظنية والتأثير في الأجسام بالملاقاة كتسخين النار
القدر مثلاً ومنه جذب المغناطيس الحديد وبإرسال الجزء كتبريد الأرض والماء ما يلاقيهما
من الهواء وبإنفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بتوسط

كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأي العامي **تنبيه** إن الأمور الغريبة
تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها
خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى
سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية أو بينها وبين
قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث
آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الأول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل
القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث **لما فرغ** عن ذكر السبب لجميع
الأفعال الغريبة إلى الأشخاص الإنسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث
الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام **قسم**
تكون مبادئه النفوس على ما مر **وقسم** تكون مبادئه الأجسام السفلية **وقسم**
تكون مبادئه الأجسام السماوية وهي وحدها لا تكون سبباً لحادث أرضي ما لم ينضم
إليها قابل مستعد أرضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم
المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد
في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لأنه نسب النيرنجات وجذب
المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ولم يذكر أن ذلك القسم نيرنجات وكذلك
في الطلسمات **نصيحة** إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو
أن تنبري منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن
لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينة بل عليك
الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن

استخانه لك فالصواب لك ان تسرح اشال ذلك الى بقعة الامكان ما لم
يذدعنها قايم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجايب وللقوى العالية الفعالة
والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب **ابرى له** اعترض له واقبل
قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي اقتها
واهملها وذاد اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة
الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد
طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير تثبت بل
الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجايب في عالم
الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرايب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية
ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد محضت لك في هذه
الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطايف الكلم فصنه عن المبتذلين
والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة فكان صغاه مع الغاغ
اوكان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته
واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا
والصدق فاته ما يسألك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله
وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت
هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى به وكيلا تم الكتاب بعون الله وحسن
توفيقه **يقال** محضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص
منه والقفي والقفية ما يوثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته

والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله
والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اي حاد عنه وعدل والهمج جمع
همجة وهي ذباب صغير تسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من
الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة
حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج
والاستفراس طلب الفراسة واسلفه اي اعطيته فيما تقدم وتاتى به اي تعرض
واذاع الخبر اي افشاه **واعلم** ان العقلاء اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى
المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين
لاضدادها واما خالين عنها غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها
ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون
للحقايق الجازمون ينقسمون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون
قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست
فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم **اولهم** الطالبون
الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون **والثاني** المعتقدون لاضدادها
وهم الجاهلون **والثالث** الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة
الوقادة والدربة والعادة **والرابع** المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم
مع الغاغة **والخامس** المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر بامتحانهم بان يعتبر
امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء

سرائرهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان
راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق
وهو تحذيرهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يخترع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس
الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد مجموع هذه
الشرائط بالاحتياط البالغ عقلاً ورسماً حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر
فصول الكتاب وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال
والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان
يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد

والله ولي السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين
كتبه العبد الفقير الراجي عفو ربه القدير شمس الدين احمد القدسي حامداً لله
تعالى على نعمه السابغة ومصلياً على نبيه محمد المبعوث بالحجة البالغة ومسلماً
ومن ذنوبه مستغفراً وكان الفراغ منه يوم الاربعاء بعد العصر في الخامس عشر
من صفر المبارك سنة اثنين وثمانين وثمانمائة هجرية

نبوية مصطفوية